

Olaf Briese

Aufklärerischer Anarchismus

Die verdrängte Tradition des 18. Jahrhunderts

DOI 10.1515/iasl-2016-0007

Abstract: This essay shows that numerous debates in the German Enlightenment, including debates on natural law and the natural state of humanity, on the education of rulers and the ideal state, and on the status of property, engaged with variations of anarchism and anarchistic ideas. In short, before anarchism found its way into parts of the labour movement in the nineteenth century and some youth movements in the twentieth, it was an experimental movement of enlightened intellectuals and citizens.

Monarchie, Aristokratie, Demokratie, alles dreyes ist ein gewaltsamer Zustand [...]. Also besteht der vollkommenste Staat nicht aus Monarchie, Aristokratie und Demokratie zusammen, ein dreyköpfiges Ungeheuer! Sondern die beste Staatsverfassung ist Anarchie [...].

*Wilhelm Heinse (1793)*¹

Die Geschichte des Anarchismus in Deutschland setzt ein im Jahr 1734/35. Christian Gottlieb Priber beabsichtigte, auf jungfräulich nordamerikanischem Boden eine libertäre und religionsfreie Kommune zu gründen. Ihr Name: Paradies. Der Rechtsanwalt aus Zittau, in wolffianische intellektuelle Netzwerke integriert, floh bei Nacht und Nebel aus seiner Heimatstadt über London ins neue gelobte Land. Anfangs hatte er vor, dort einige Familienmitglieder, Freunde und Interessenten um sich zu scharen. Einmal angekommen, vergaß der Abenteurer aber seine europäischen Verwandten. Er konnte Cherokeeestämme für seine Ideen begeistern (die offenbar wenig Probleme mit seinen Vorstellungen hatten): Gütergemeinschaft, Herrschaftsfreiheit, Freiheit von Ehe, Religionsfreiheit. In seiner religionsfreien Kommune sollten katholische Spanier und Franzosen, protestantische Engländer und Deutsche sowie Indianer verschiedener Stämme gleichberechtigt miteinander leben. Auch Sklaven, Schuldner und ehemalige Verbrecher sollten

¹ Wilhelm Heinse: Aufzeichnungen [1793]. In: W.H.: Die Aufzeichnungen. Frankfurter Nachlass. München u. a. 2003 ff. Bd. II. München u. a.: Hanser 2003, S. 713.

hier Zuflucht finden. Und Ehefreiheit bedeutete bei Priber – dies ist gerade angesichts auch damals feuchter Männerträume zu betonen – keineswegs irgendeine ‚Weibergemeinschaft‘. Es bedeutete ausdrücklich auch, dass *Frauen* sich die passenden Männer wählen könnten. Priber erlangte im Gefüge der Cherokee den Rang eines zweitens Häuptlings, und er ermunterte nicht nur diesen Stamm zum Widerstand gegen die Kolonialmächte. Spätestens damit stand er auf der Liste meistgesuchter Personen. 1743 wurde er nach intensiven Bemühungen von englischen Kolonialtruppen gefangengesetzt. Im Gerangel um koloniale Einflusssphären zwischen Engländern, Spaniern und Franzosen in South Carolina und Georgia gehörten die Indianer und natürlich auch Widersacher wie Priber ausgeschaltet. Er starb 1745 in englischer Gefangenschaft. Seine umfangreichen Manuskripte über eine neue herrschaftsfreie Gesellschaft, über die man durch überlieferte Verhörprotokolle weiß, gingen in dieser Gefangenschaft verloren oder wurden vernichtet. So hat man im Grunde keine Belege und Kenntnisse, und dass man überhaupt etwas weiß, ist us-amerikanischen Forschungen zur Vorgeschichte der heutigen Bundesstaaten South Carolina und Georgia zu verdanken, in die er, gewissermaßen als Störenfried, verwickelt war. So konnten für die Zeit vor und nach seiner Verhaftung ausführliche Berichte verschiedener Zeugen aufgearbeitet werden (die sich allerdings teilweise widersprechen). Antoine Bonnefoy, ein französischer Handlungsreisender, überliefert:

daß es in seiner Republik keine Herrschaft geben solle, daß alle dort gleich sein sollten [...]; daß alle Güter gemeinsam sein sollten und daß jeder nach seinen Fähigkeiten für das Wohl der Republik arbeiten sollte; daß die Frauen dort in der gleichen Freiheit wie die Männer leben sollten; daß es dort keine Heiratskontrakte geben würde und daß es in ihrem Belieben stehen würde, jeden Tag den Mann zu wechseln.²

1 Forschungsstand und Nichtforschungsstand

Achtzehntes Jahrhundert: Der aufklärerische Traum von Demokratie wurde immer kühner. Er wurde zum Traum von *Anarchie*. Jean-Jacques Rousseau träumte lediglich von Bürgerherrschaft. Andere, ihm Ebenbürtige, und nicht nur im damaligen Deutschland, träumten zeitgleich über Demokratie hinaus und von gänzlicher politischer Herrschaftslosigkeit bei gleichzeitiger sozialer Eintracht. Aber diese Entwürfe deutscher Aufklärer sind verweht. Sie sind vergessen, sind gezielt verdrängt worden. Das aufklärerische Ideal ‚Anarchismus‘ wurde zumindest in

² Antoine Bonnefoy: [Unveröffentlichtes Reisejournal]. Zit. nach: Ursula Naumann: Pribers Paradies. Ein deutscher Utopist in der amerikanischen Wildnis. Frankfurt/M.: Eichborn 2001, S. 229.

Deutschland im Nachhinein tabuisiert; lediglich in der Illuminaten-Forschung ist es ansatzweise wiederentdeckt worden. Dieses Vergessen und Verdrängen hat komplexe soziale, kulturelle und politische Gründe. Und auch die Wissenschaften verschiedener Disziplinen haben, wie unter verinnerlichtem Konformitätszwang, teil an dieser Verdrängung. Es gibt eine sehr gut ausgebildete Demokratieforschung, gibt eine etablierte Liberalismus- und Konservatismusforschung, eine Faschismusforschung und eine – freilich abebbende – Sozialismusforschung. Zu Anarchismus gibt es in den historischen Sozialwissenschaften im Grunde nicht einmal Forschungsansätze.

Es besteht ein *Nichtforschungsstand*, und Wissenschaften in Deutschland haben es nicht einmal vermocht, das weithin verbreitete ideologische Zerrbild von ‚Anarchie‘ als gewaltsam herbeigeführtes Chaos zu korrigieren und bewusst zu machen, dass Anarchie im griechischen Wortsinn nichts anderes bedeutet als Herrschaftslosigkeit (und ‚Anarchismus‘ nichts anderes als theoretisch oder künstlerisch basierte Entwürfe von Herrschaftslosigkeit). Zwar gibt es durchaus bemerkenswerte Forschungsergebnisse Einzelner im universitären Feld. Sie stehen aber gänzlich singulär für sich. Und auch dann zeigt sich eine Anomalie der Wissenschaftsniveaus. Gemessen an vielen anderen europäischen und außereuropäischen Ländern, in denen es eine rege Anarchismus-Forschung gibt, ist hierzulande – wissenschaftspolitisch gewollt oder ungewollt – eine dramatische Ebbe zu konstatieren. So kommt es notgedrungen zu Entwicklungshilfe; längst überfällige philosophiehistorische Arbeiten zu Edgar oder Bruno Bauer stammen von Autoren aus Ländern, in denen die Anarchismusforschung gut vorangekommen ist.³ Und die Literaturwissenschaften? Zumindest hier hat sich teilweise herumgesprochen, dass die Arbeit an einem *Thema* nicht die unbedingte Identifikation mit dem *Gegenstand* bedeuten muss, und sie zeigen, relativ gesehen (d. h. gemessen an Disziplinen wie Politik- und Geschichtswissenschaft, Soziologie und Philosophie), weniger Berührungsgängste. Zwar firmieren Arbeiten zum Thema Anarchismus hier nicht selten unter dem Label ‚Utopie‘-Forschung. Dennoch kommt die Toller-, Mühsam-, Landauer-, Ball- oder Traven-Forschung (um hier nur einige Schwerpunkte zu nennen) Schritt um Schritt voran, und im Rahmen der Arbeiten zur Avantgarde des frühen 20. Jahrhunderts hat beispielsweise Walter Fähnders (um hier einen Akteur hervozuheben) wiederholt anarchistische Impulse thematisiert.

Die lange *aufklärerische* Geschichte von Anarchismen – Anarchismus als bürgerliche Intellektuellenbewegung des 18. Jahrhunderts – blieb jedoch auch

³ Vgl.: Ichiro Tamura: Die Aufhebung des modernen Staates. Die politische Philosophie des jungen Edgar Bauer im deutschen Vormärz. Berlin: Logos 2005; Massimiliano Tomba: Krise und Kritik bei Bruno Bauer. Kategorien des Politischen im nachhegelschen Denken. Frankfurt/M. u. a.: Lang 2005.

literaturwissenschaftlich gewollt oder ungewollt ausgeblendet. Und wenn diese anarchistischen Implemente, wie im Falle Christoph Martin Wielands, Gotthold Ephraim Lessings oder Johann Gottfried Herders gar nicht zu übersehen sind, werden sie in zeitgeistkonforme demokratisierende Lesarten gebracht. Die grundsätzliche aufklärerische Staatskritik wird damit gezielt auf das Format einer demokratiefokussierten Kritik an Despotie, Feudal- und Adelsstaat geschrumpft. Man kann es jedoch drehen und wenden wie man will: In soziokultureller Perspektive gesehen war Anarchismus – bevor er im 19. Jahrhundert in Teile der Arbeiterbewegung wanderte und im 20. Jahrhundert in Teile von Jugendbewegungen – eine *Bürgerbewegung*. Bürger problematisierten den sich regenden Leviathan, den unaufhaltsam wachsenden bürokratischen Moloch Staat, zweifelten sogar die Berechtigung von Privateigentum an. Um diese anarchistische Komponente in ihren Konturen zu erfassen, muss von mindestens sieben Prämissen ausgegangen werden: *erstens* vom Auseinanderfallen von Begriff und Sache, denn ‚Anarchie‘ als Positivbegriff war den Akteuren, die eine gänzliche Herrschaftslosigkeit als Geschichtsideal verfochten, noch gar nicht verfügbar (erst um 1790 änderte sich der übliche pejorative Begriffsgebrauch sporadisch, und u. a. Immanuel Kant hob hervor, siehe unten, dass Anarchie nichts anderes bedeute als „Gesetz und Freiheit, ohne Gewalt“); *zweitens* davon, dass es nicht den ‚Anarchismus‘ als solchen gab und gibt, sondern stets Anarchismen im Plural; *drittens* davon, dass es keinen aparten anarchistischen Diskurs neben anderen gab, sondern dass Anarchismen sich im Kontext komplexer Debatten artikulierten (aber auch nicht in ihnen zu versenken und zu verflüchtigen sind); *viertens* von einer engen Verzahnung von Regierungs-, Herrschafts- und Staatskritik; *fünftens* von einer Staatskritik in *statu nascendi* (denn Staat als solcher war zu Aufklärungszeiten Schritt um Schritt im Werden, und Staatskritik war immer auch die an zukünftigen, auch demokratischen Staaten); *sechstens* einer aufsteigenden Reflexionskurve, innerhalb der Anarchistisches anfangs im schützenden Experimentalfeld der Literatur erprobt und durchprobt wurde und erst im Zug der Französischen Revolution in die diskursiven Sphären von politischem Traktat, Politiktheorie und Philosophie wechselte; *siebtens* einer Experimental- und Spielhaltung vor allem literarischer Texte, d. h. einer Imaginationsöffnung, die, selbst wenn es sichtlich ‚politisch‘ wurde, selbstreferentiell immer auch Freiheit für das Feld der Kunst reklamierte.

Im Folgenden werden hier – *Anarchismus im Plural* – einige Stationen und Positionen vorgestellt, und anschließend werden Forschungsausblicke umrissen. Ein solches *plurales* Vorgehen, das ist verdeutlichend hervorzuheben, ist *kritisch-genetisch*, nicht *kritisch-normativ* angelegt. Es erfasst Anarchismen als sich bewegend und entwickelnd. Einerseits unterstellt es damit nicht, auf ein Modell fixiert, den Anarchismus. Andererseits ist mit dem anarchistischen Zentralideal – dem der Herrschaftslosigkeit bei gleichzeitiger sozialer Eintracht auf ganz verschiede-

nen Gebieten, z.B. von Religion, Politik, Ökonomie sowie Ehe- bzw. Genderverhältnissen – ein ausreichend festes Kriterium gegeben, beispielsweise dafür, Anarchistisches und Individualistisches bzw. Libertäres voneinander zu scheiden. Insofern werden Werke des ‚Sturm und Drang‘, die bekanntlich rebellische Haltungen und Figuren entwerfen, aber in ihrem individuellen Protest das Ideal genereller Herrschaftslosigkeit nur äußerst bedingt und selten aufwerfen, hier nicht miteinbezogen.

2 Wielands paradoxe Pläne

Wie bereits erwähnt: Es gab keinen separierten aufklärerisch-anarchistischen Diskurs für sich und apart neben anderen. Aufklärerische Anarchismen waren verwoben in den Kontext komplexer und vielgestaltiger Debatten, zum Beispiel über Naturrecht und Naturzustand, Fürstenaufklärung, Idealstaat oder den Status von Eigentum. Und auch diese genannten waren nicht für sich stehend, und falls sie nachträglich separiert worden sind, waren das methodisch-theoretisch nicht zu umgehende Forschungshypostasierungen, die Wissenschaft *ab ovo* generell zu eigen sind. Es gab jedoch keinen sich selbst so definierenden Naturrechtsdiskurs, der von Autoren ‚bedient‘ wurde, sondern er war das Ergebnis vielfältiger Debatten, in die Idealstaatliches, Kulturkritisches, Utopisches, Freimaurerisches und Illuminatisches, Anarchistisches usw. einfluss.

Das belegt geradezu exemplarisch das Werk Wielands. Mitte der fünfziger Jahre vertrat er einen religiös-schwärmerischen ‚Platonismus‘, der darauf zielte, die Vernunftnatur des Menschen vor der ihm eigenen Sinnennatur zu schützen – und zwar durch weise Gesetzgeber und Regenten. Entsprechend hieß es in seinen *Platonischen Betrachtungen über den Menschen* (1755): „Sie lehren oder bewachen die heiligen Gesetze der Natur, welche die Quellen aller übrigen Gesetze sind. Sie bezähmen und mildern die Wildheit und Härte der Menschen, verbessern, bilden und polieren ihre Sitten“.⁴ Platonismus bedeutet hier dreierlei: erstens die Annahme vorgängig gegebener göttlich-idealer Gesetze, zweitens die These, dass diese in der geschichtlichen Realität nur auf beeinträchtigte Weise zur Geltung gekommen wären und drittens die Gewissheit, dass nur große Männer und große Genien in der Lage seien, die vorwaltenden göttlich-natürlichen Gesetze angemessen in kulturelle umzusetzen. Dieser religiös-schwärmerische ‚Platonis-

4 Christoph Martin Wieland: *Platonische Betrachtungen über den Menschen* [1755]. In: C.M.W.: *Sämtliche Werke*. Leipzig 1794 ff. Supplemente. Bd. 4. Leipzig: Göschen 1798, S. 65–100, hier S. 90 f.

mus‘ ging für eine bestimmte Zeit bei Wieland mit einem religiös-schwärmerischen ‚Anarchismus‘ einher bzw. ging in diesen über. Denn in der Schweiz war Wieland auch mit Werken des französischen Frühsozialisten Étienne-Gabriel Morelly bekannt geworden. Geprägt von Morelly – aber nicht nur von diesem –, entwarf er im selben Jahr 1755 das Fragment gebliebene *Gesicht von einer Welt unschuldiger Menschen*: ohne Eigentum und „Gesetze des Eigenthums“, ohne Regierungen und ohne Gesetze: „keine andere[n] als die Gesetze der Liebe und Ordnung“.⁵ Das war ein utopisch-paradiesischer Zustand, gewissermaßen ein vorkultureller, nämlich der vor dem Sündenfall. *Nach diesem* wären Lenkung, Beschränkung und Leitung notwendigerweise erforderlich, um die vorwaltenden göttlich-natürlichen Gesetze zu wahren und zu verwirklichen (eben durch herausragende Regenten).

Man kann von einer ‚Duplizität‘ von Platonismus und Anarchismus, von Anarchismus und Platonismus sprechen. Der göttlich-natürlich präfigurierte Idealzustand wäre der gesetz- und herrschaftsfreie. Der Realzustand nach dem Sündenfall wäre hingegen und notgedrungen der von weiser Herrschaft, um diesem platonischen Ideal möglichst nahe zu bleiben. Als bald kam es aber zu einer sichtlich-folgenreichen Akzentverschiebung. Wieland löste sich mehr und mehr von christlich-theologischen Geschichtsdeutungen. Ab 1756 ist ein „Zusammenbruch des überlieferten religiösen Weltbildes“⁶ bei ihm zu beobachten. Somit ließ er auch die Sündenfallmythe hinter sich – aber nicht das mit ihr ursprünglich verbundene Ideal der Herrschaftsfreiheit. Gesetze wären ‚natürlich‘ statt ‚göttlich‘, und ein Abfall – ein Sündenfall – hätte nie stattgefunden. In diesem Zusammenhang durchprobte er fast vorbehaltlos optimistisch, und mehr als nur im Sinn einer Attitüde, staats- und gesetzesablehnende Positionen. Vor allem bezog er sich auf die 1753 erschienene und starke anarchistische Züge tragenden *Basiliade* Morellys, die – so einige zugespitzte Forschungsurteile – einen „anarchischen, d. h. staatsfreien Kommunismus“ entwarf (Krauss), die davon ausging, „daß der Mensch in der Gesellschaft ohne jegliche Regierung glücklich zu leben vermag“ (Coe).⁷ Dieser Roman wurde im Schweizer Bodmer-Kreis bereits unmit-

5 Christoph Martin Wieland: *Gesicht von einer Welt unschuldiger Menschen* [1755]. In: C.M.W.: *Sämtliche Werke*. Leipzig 1794 ff. Supplemente. Bd. 4. Leipzig: Göschen 1798, S. 101–140, hier S. 113.

6 Friedrich Sengle: Wieland. Stuttgart: Metzler 1949, S. 92.

7 Werner Krauss: Überblick über die französischen Utopien von Cyrano de Bergerac bis Étienne Cabet. In: W.K. (Hg.): *Reise nach Utopia. Französische Utopien aus drei Jahrhunderten*. Berlin: Rütten & Loening 1964, S. 5–59, hier S. 39; Richard N. Coe: Einführung in das Gesetzbuch der natürlichen Gesellschaft. In: Werner Krauss (Hg.): *Morelly. Gesetzbuch der natürlichen Gesellschaft oder Der wahre Geist ihrer Gesetze, zu jeder Zeit übersehen oder verkannt*. Berlin: Akademie-Verlag 1964, S. 41–78, hier S. 64. Morellys Nachfolgewerk *Code de la Nature* (1755) war rein

telbar nach der Veröffentlichung intensiv diskutiert,⁸ und dem Skeptiker Johann Georg Zimmermann gegenüber verteidigte Wieland im November 1758 vorbehaltlos dessen Tendenz. Dieser Roman schildere nämlich keinen wirklich religions- und gesetzlosen Zustand. Er leiste zwar eine „severe Kritik der Civil und Staatsgesetze aller policierten Nationen“, ziele aber nicht auf einen Zustand „ohne Religion und ohne Gesetze“. Vielmehr seien diese immer schon da: als „Natürliche Religion“ (und nicht als christliche) und als eine mit den „Gesetzen der Natur“ harmonisierende menschliche „Unschuld und Güte“. Es bedarf keiner Buchreligion und keiner Rituale, bedarf keiner mündlich und schriftlich fixierten Gesetze. Das ist Wielands neues Ideal für ein geschichtliches Leben ohne Sündenfall. Er räumt aber ein, dass die Menschen so, wie sie gegenwärtig beschaffen seien, „ohne einen äusserlichen Gottesdienst und ohne positive CivilGesetze nicht leben können“.⁹ Man hat es also mit einem Bedingungsanarchismus zu tun, einem Wenn-Dann-Anarchismus. Wäre die menschliche Natur besser beschaffen, würde diese mit der ‚großen Natur‘ problemfrei harmonieren.

Rund ein Jahr später, im Oktober 1759, schienen auch diese Vorbehalte geschwunden zu sein. Wieland sandte seinem Vertrauten Isaak Iselin einen paradox anmutenden Plan zu einer Abhandlung über die beste Gesetzgebung. Er lief darauf hinaus, auf positive, geschriebene Gesetze ganz zu verzichten. Von Morellys ebenfalls inzwischen erschienenem *Code de la Nature* (1755) scheint er dabei nicht beeinflusst worden zu sein, auch sieht die Forschung hier nicht mehr die unmittelbare Wirkung der *Basiliade*, sondern von Naturrechtsdiskursen überhaupt.¹⁰ Er wolle, so Wieland, mit seinem Versuch beweisen: dass „die Gesetzgeber, die Gesetze erschaffen, schlechte erschaffen“, dass „alles bereits gemacht ist und daß ihnen nichts anderes zu tun bleibt, als die Natur zu befragen“, dass

autoritär-archistisch angelegt, und schon über die *Basiliade* ist differenzierter zu urteilen: „Morelly hat mit dem Idealgesellschaftsentwurf seiner *Basiliade* eine seltsame Zwittergestalt erfunden, die archistische und anarchistische Elemente zu integrieren versucht: aufgeklärten Absolutismus und anarchistische Herrschaftsfreiheit, patriarchalische Familie und Ehescheidung, zentralistische Arbeitsorganisation und spontane Arbeitslust“ (Hans-Günter Funke: Reise nach Utopia. Studien zur Gattung Utopie in der französischen Literatur. Münster: LIT 2005, S. 111).

⁸ Vgl.: Hans Werner Seiffert: Morelly in der deutschen Aufklärung. In: Werner Bahner (Hg.): Beiträge zur französischen Aufklärung und spanischen Literatur. Festgabe für Werner Krauss zum 70. Geburtstag. Berlin: Akademie-Verlag 1971, S. 375–395, hier S. 380 ff.

⁹ Wieland an Zimmermann, 8. November 1758, zit. nach Florian Gelzer: „Eine glückliche Nation ohne Gesetze“. Morellys *Basiliade* (1753) als literarisches Modell für den jungen Wieland. In: Simone de Angelis u. a. (Hg.): ‚Natur‘, Naturrecht und Geschichte. Aspekte eines fundamentalen Begründungsdiskurses der Neuzeit (1600–1900). Heidelberg: Winter 2010, S. 335–358, hier S. 350.

¹⁰ Vgl. Gelzer: „Eine glückliche Nation ohne Gesetze“ (Anm. 9), S. 356.

„alle gegenwärtigen und vorgeblichen Gesetzgeber das wahre Ziel derselben durch bewußte oder unbeabsichtigte Unkenntnis dieser Gesetze verfehlt haben“, dass „der Zustand, den sie den Menschen verleihen, ein Kriegszustand ist“.¹¹ Naturzustand ist immerwährender *Friedenszustand*. Der Staat und die Staaten schaffen den immerwährenden *Bürgerkriegszustand*. Der innere und äußere Bürgerkrieg, der Kampf Aller gegen Alle, würde von dem hervorgebracht werden, das seine kurzsichtigen Verteidiger gerade als Schlichtungsinstrument dieses Krieges ausgeben würden: vom Staat. Damit ist die Ursache benannt, warum die Beschaffenheit der Menschen nicht hinreiche, ohne den Staat zu leben: Der Staat selbst prädestiniert zum Staatsleben. Er schafft genau den Kriegszustand, den er zu kurieren vorgibt.

Diesen paradoxen Plan einer Abhandlung für eine Gesetzgebung, die darauf hinauslief, keine Gesetze zu erlassen, gab Wieland offenbar auf. Seit Beginn der siebziger Jahre durchprobte er ihn allerdings *literarisch*. Er installierte weise Philosophen wie Diogenes, Psammis oder Danischmend als Gesetzgeber, die für kleine überschaubare Gruppen ein Leben im Naturzustand deklarieren und dann sanft darüber wachen, dass es nicht zu Staatsbildung und Eigentumsmonopolisierung kommt. Und zwar in dieser befürchteten und abzuwehrenden Reihenfolge: *Erst* Staat, *dann* Eigentum. Zwischenzeitlich nämlich waren die kulturtheoretischen Schriften Rousseaus erschienen, und Wieland setzte sich mit ihnen äußerst kritisch auseinander. Rousseau hatte politische Herrschaft aus Eigentumsvorrechten hergeleitet und begründet. Wieland hingegen, auch hier ein Kritiker Rousseaus, kehrt die Sache unkonventionell um. Er war nicht ökonomischer, sondern etatistischer Determinist: *Machtwirtschaft!* In diesem Sinn hält Diogenes einem wohlhabenden Gesprächspartner entgegen: „Einkünfte [...] sind dein Eigenthum, es ist wahr; aber nur in Kraft des Vertrags, welcher zwischen den Stiftern der Republik getroffen wurde, da sie die erste Gütertheilung vornahmen. Deine Vorfahren bekamen ihren Antheil, unter der Bedingung, daß sie so viel, als in ihren Kräften wäre, zum Besten des Staats beytragen sollten“. Das heißt: Der Staat schafft das Eigentum, nicht das Eigentum den Staat. Und er schafft die „bürgerliche Polizey“ und den „Schutz der Gesetze“,¹² damit er sich selbst mittels ökonomischer Zuwendungen, Steuern und Zwangsabgaben erhalte.

Das bezeugt – in der Perspektive von Diogenes – eine klare Position hinsichtlich der Ursprünge von Kulturentwicklung: erst Staat, dann Eigentum. Letztlich

¹¹ Christoph Martin Wieland: [Plan zur einer Abhandlung über das Problem der besten Gesetzgebung, original auf Französisch], zit. nach Gelzer: „Eine glückliche Nation ohne Gesetze“ (Anm. 9), S. 354.

¹² Christoph Martin Wieland: Nachlaß des Diogenes von Sinope. In: C.M.W.: Sämmtliche Werke. Leipzig 1794 ff. Bd. 13. Leipzig: Göschen 1795, S. 3–201, hier S. 103, 106.

war das aber nur ein Nebenschauplatz. Denn Wieland misstraute dem rousseauschen Ideal eines anzustrebenden Naturzustands immer mehr. Die Natur, die gütige und allseits verklärte Instanz, habe nämlich mindestens einen Fehler. Sie schuf, wie es mit Seitenblick auf Rousseau heißt, den Menschen nicht vollkommen. Wie es bedauernd in Diogenes' Insel-Utopie heißt, habe sie „viele Öffnungen und Ritzen am Menschen gelassen, durch welche sich Irrthum und Verderbniß einschleichen“.¹³ Die Menschen sind im Prinzip für den herrschaftslosen Naturzustand geschaffen. Aber leider – und das war schon Wielands Position im Jahr 1758 – nicht durchgehend und nicht zu einhundert Prozent. Sie sind nicht gänzlich gebildet, sind nicht gänzlich ‚gut‘, und sie sind permanent verführbar. Deshalb ist die stillschweigende Lenkung durch intellektuelle und autoritäre Überväter nötig. Ganz im Sinn des damaligen Mainstream der ‚Volksaufklärung‘, der sich auch am vermeintlichen Widerwillen bzw. Unvermögen der Aufzuklärenden abarbeitete, bauen diese vor und lenken das Gemeinwesen. Sie sind umsichtige Hirten, hüten ihre Schafe. Sie sorgen mit patriarchalischer, paternalistischer und sanft-autoritärer Geste dafür, dass der Naturzustand funktioniert.

Spätestens hier müsste man einwendend fragen: Geht es Wieland mit Figuren wie Diogenes, Psammis und Danischmend nicht vornehmlich gerade um eine Kritik solcher Vorstellungen? Oder schlichtweg um ein polyphon-skeptisches Textarrangement? Es hat sich durchgesetzt, und nicht zu Unrecht, hier und auch in anderen utopischen Entwürfen Wielands vor allem Utopiekritik zu sehen. Dazu dient der Terminus „Fiktionsironie“.¹⁴ Die Fiktionen seiner Weisen werden von Wieland tatsächlich kritisiert und ironisiert. Damit aber ironisiert Wieland nicht ihm fremde und ihm ohnehin suspekte Auffassungen, sondern seine eigenen. Diese Weisen sind *sein* verfremdetes Sprachrohr, und Literatur bietet Schutz für abgesicherte Gedankenexperimente, aber auch für unabgesicherte. Sie durchspielt den Zwiespalt zwischen Wirklichkeit und Ideal, zwischen Realität und Utopie und ermöglicht ein oszillierendes Hin und Her zwischen beidem. Wenn sich Wieland ironisch von etwas distanziert, dann von den bedrückenden Zwängen der Wirklichkeit *und* den eigenen naturrechtlichen Träumen von grundsätzlicher Freiheit, die sich als unrealistisch ausweisen. Die Distanz zur Wirklichkeit einerseits sowie zu vorschnellen naturrechtlich fundierten Änderungsentwürfen

13 Wieland: Nachlaß des Diogenes von Sinope (Anm. 12), S. 179.

14 Vgl. u. a. Hans-Joachim Mähl: Die Republik des Diogenes. Utopische Fiktion und Fiktionsironie am Beispiel Wielands. In: Wilhelm Voßkamp (Hg.): Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie. Bd. 3. Stuttgart: Metzler 1992, S. 50–85; Frank Baudach: Planeten der Unschuld – Kinder der Natur. Zur Naturstandsutopie in der deutschen und westeuropäischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts. Tübingen: Niemeyer 1993, S. 550 ff.

andererseits führt Wieland zu einer klassischen dafür geschaffenen Denkfigur: eben zu der der *Utopie*.

Natürlich können Wielands Texte nicht naiv instrumental gelesen werden. Sie destruieren, als offen gehaltene Experimentalanordnungen, eine solche Lesart durch ihr polyphones Arrangement permanent selbst. Und schon gar nicht kann man ihnen eine ‚faktologische‘ Kulturtheorie unterstellen. Denn in der *direkten* Auseinandersetzung mit Rousseau, die sich vor allem in seinen *Beyträgen zur geheimen Geschichte des Verstandes und des Herzens* (1770) findet, war einer der Hauptvorwürfe gegen den französischen Kulturkritiker gewesen, durch ein unabgesichertes methodisches Vorgehen geschichtsphilosophisch-ethnologisch Urzustände zu konstruieren und fragwürdige Zukunftsaussichten zu entwerfen.¹⁵ Ebenso wenig jedoch sollte man Wielands Texte hypermodernisierend stilisieren, als handele es sich nur um artifizielle Textspiele und als gehe es ihm allein darum, ausschließlich diesen Spielgestus demonstrativ herauszustellen. Wieland ist kein Autor, der sich zum Modernisten stilisieren ließe, ist kein post-moderner Eskapist.¹⁶ Er ist ebenso sehr spielerischer Literat wie spielerischer Utopiker. Und nimmt man seine Utopien ernster – und das ist der Trend der letzten Jahre, nachdem Wieland einige Zeit lang in den alleinigen Rang eines Utopiekritikers gerückt war – dann zeigt sich, dass für den wirklich Gebildeten Herrschaftslosigkeit, und zwar im naturrechtlichen Modus, ein *Muss* ist. Sie funktioniere aber nur auf der Basis von Bedürfnislosigkeit bzw. auf der eines zementierten niedrigen Bedürfnisniveaus. Und den Massen, dem Volk, dem Pöbel müsse dieses eben sanft diktiert werden. Denn sie verweigern sich zumeist diesem Ideal.

Es gibt eine hehre utopische Vision der Herrschaftslosigkeit. Die Wissenden und Weisen stehen dafür. Letztlich widersetzen sich ihr nicht einmal die Herrschenden. Sie sind – weil bildungsnah – letztlich den aufklärerischen Vorgaben durchaus zugänglich. Nur das von Rousseau fälschlicherweise verklärte, eigentlich aber affektgesteuerte und ungebildete ‚Volk‘ verwehre sich beständig. Deshalb müsse Anarchie *diktirt* werden: Diktatur der Edlen, der Wissenden, der Sittlichen. Diese sorgen dafür, dass die mitunter schwächelnden und abtrünnigen Menschen dem Ideal folgen. *Sie* wachen darüber, dass sie im naturrechtlichen Zustand der Herrschaftslosigkeit verbleiben (und der Bedürfnislosigkeit und Sittlichkeit). Man sieht gewissermaßen, wie sich Anarchismen ungewollt und gewollt

¹⁵ Vgl. Walter Erhart: „Was nützen schielende Wahrheiten?“ Rousseau, Wieland und die Hermeneutik des Fremden. In: Herbert Jaumann (Hg.): Rousseau in Deutschland. Neue Beiträge zur Erforschung seiner Rezeption. Berlin/New York: De Gruyter 1995, S. 47–78.

¹⁶ Vgl. Walter Erhart: Wieland ist nie modern gewesen. In: W.E./Lothar van Laak (Hg.): Wissen – Erzählen – Tradition. Wielands Spätwerk. Berlin/New York: De Gruyter 2010, S. 15–35.

ad absurdum führen, wenn sie auf das Ideal gelenkter Anarchie hinauslaufen. Das, was Theodor W. Adorno und Max Horkheimer später als verhängnisvolle „Dialektik der Aufklärung“ bezeichnet haben, ist hier als „Dialektik des Anarchismus“¹⁷ mit Händen zu greifen. Anarchie bedarf der Herrschaft. Und der aufgeklärte Intellektuelle führt das Wort. Er weiß es von vornherein besser. Wieland steht für diese Position, und er ironisiert sie. Er ironisiert sie, und er steht für sie. Dazu Wieland in einer Tagebuchnotiz (3. Februar 1796): „Mein Danischmende bin ich selbst“.¹⁸

3 Lessings und Weishaupts Freimaurer- und Illuminatenreich

Aufklärung und Esoterik? Bei denen, die ein liebgewordenes Bild von Aufklärung bewahren wollten, gab es gewisse Irritationen, als vor einigen Jahren ein großangelegter Sonderforschungsbereich „Die Aufklärung im Bezugsfeld neuzeitlicher Esoterik“ an der Universität Halle-Wittenberg diesen Zusammenhang zum Thema machte. Durch von ihm initiierte Arbeiten weiß man nun viel mehr auch über das Wirken von Freimaurern und Illuminaten. Das, was sich als freimaurerische Bewegung ab ca. 1740 aufklärerisch etablierte, war äußerst heterogen: Die einen waren harmlose Freidenker oder Esoteriker, die Anderen Verfechter religiöser Toleranz und politischer Reformen, wieder andere zeigten sich begeistert von der Idee, die Gesellschaft durch eine aus dem Untergrund agierende Gegengesellschaft umzuformen: Illuminaten. Auch Lessing war – was inzwischen gut erforscht ist – in dieses Freimaurerfeld verwickelt. Er war im Jahr 1771 nach mehreren abgewiesenen Versuchen einer entsprechenden Loge beigetreten. Die Verzögerungen waren entstanden, weil er zu deutlich gemacht hatte, dass es ihm darum ging, freimaurerische Geheimnisse zu durchdringen und eine geschichtliche Einordnung und kritische Bewertung vorzunehmen. Einige Jahre später verfasste er dann tatsächlich einen Kommentar auf freimau-

17 Der Topos ist einem Aufsatz Richard Saages entlehnt, vgl. Richard Saage: Morellys „Das Gesetzbuch der Natur“ und die Dialektik der Anarchie. In: *Utopie kreativ* 100 (Febr. 1999), S. 54–66.

18 Christoph Martin Wieland: Tagebucheintrag, 3. Februar 1796. In: *Literarische Zustände und Zeitenossen*. In: *Schilderungen aus Karl Aug. Böttiger's handschriftlichem Nachlasse*. Hg. von K.W. Böttiger. Bd. 1. Leipzig: F.A. Brockhaus 1838, S. 179. Zum Umfeld aufklärerischer Staatsromane vgl.: Wolfgang Biesterfeld: *Der Fürstenspiegel als Roman. Narrative Texte zur Ethik und Pragmatik von Herrschaft im 18. Jahrhundert*. Baltmannsweiler: Schneider-Verlag 2014.

rerisches Spießertum, nicht frei von Spott, aber vor allem mit einer Aussicht auf universell Humanistisches: *Ernst und Falk* (ca. 1775). Als freimaurerisch galten Lessing alle humanistischen Bestrebungen seit der Antike. Sie müssten – da erkennt man den Theologen und Anti-Theologen gleichermaßen – in eine zukünftige unsichtbare Kirche der Auserwählten, der Vernünftigen münden. Er plädierte für Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit auf sanftem Weg: den durch Aufklärung. Und dieser Dialog zwischen Ernst und Falk war getragen von folgenden Prämissen: erstens einer pantheistischen Weltansicht, der zufolge alles Seiende selbst Göttlich ist, zweitens einem universellen Entwicklungsgedanken, wonach alles ins Höhere strebt, drittens dem Zusammen von Natur und Gesellschaft, wonach letztere deren höchste Ausdrucksform ist und sich einer Art von Vervollständigung nähert.

Und Politik? Macht und Herrschaft? Lange Zeit ist diese Schrift – wie andere freimaurerische und illuminatistische auch – rein geistesgeschichtlich und textimmanent interpretiert worden, als handle es sich um unverbindliche Moralschwärmereien. Aber selbst textimmanente Interpretationen hätten staatsfeindliche Amplituden nicht übersehen können. Aber sie mussten übersehen werden, denn sie passten nicht in ein Aufklärungsbild, das aus ganz verschiedenen, gar divergierenden Forschungsrichtungen gehegt wurde. Es ist das Verdienst Reinhart Kosellecks, den politischen Sprengstoff freimaurerischer und illuminatistischer Diskurse in Deutschland herausgestellt zu haben: *Kritik und Krise* (1959). Seit dieser Interpretation sind die von den Protagonisten bewusst verborgenen oder ihnen selbst im Grunde verborgen gebliebenen politischen Implikationen offen gelegt, und die seitherige Forschung baut, auch wenn sie Akzente und Schwerpunkte anders setzt oder Kosellecks Lesart gar korrigiert und kritisiert, auf sie auf. Koselleck, ein bekennender Etatist in der Nachfolge von Thomas Hobbes und Carl Schmitt, machte die geradezu mit Händen zu greifenden (und auch wieder nicht mit Händen zu greifenden) antistaatlichen Vorbehalte dieser bürgerlichen oder bürgerlich orientierten Schwärmer kompromisslos zum Thema. Er erkannte, nicht gänzlich unbeeinflusst von gegenaufklärerischen Verschwörungstheorien, etwa denen Augustin Barruels, die subversiven Absichten bzw. Folgen, die sich hier verbargen: Staatsfeinde! Und nicht nur des Adelsstaats (also des absolutistischen Staats), sondern noch schlimmer: des Staats an sich!

Um seine Argumentation, die er anhand von Lessings *Ernst und Falk* entwickelte, hier kurz nachzuzeichnen: Auf der Oberflächenebene proklamierte Lessings Schrift (und andere freimaurerische und illuminatistische) den strikten Dualismus von Moral und Politik. Die erste war menschengemäß und human, die zweite entfremdend und tendenziell inhuman. Moral war dezidiert nichtpolitisch. Sie wies aber nicht nur „außerstaatliche“, sondern explizit „antistaatliche“ Implikationen auf. Sie war gegen- und antipolitisch. Denn: „Die Trennung von Moral und

Politik implizierte ein moralisches Verdikt über die herrschende Politik“, weil „durch diesen scheinbar unpolitischen Prozeß der Staat – gleichsam per negationem – bereits in Frage gestellt wird“. ¹⁹ Und diese Infragestellung vollzog sich nicht nur theoretisch, sondern institutionell-praktisch. Die soziale Institution, in der sich Moral entfaltete, war die ‚Loge‘. Hier wurde ein rein auf Moral abgestellter Ständeausgleich und Humanausgleich inszeniert. Sie war staatsfern und versuchte im Geheimen, ein staatsfernes Leben in Moral zu simulieren. Damit ergab sich eine doppelte Maskerade. Erstens stellte das, was sich im Geheimen konstituierte und realisierte, keine offiziellen und öffentlichen politischen Ansprüche ‚nach außen‘. Man duckte sich, exterior gesehen, gewissermaßen voraus-eilend ab. Und zweitens agierte man nicht nur *im* Geheimen, sondern ‚nach innen‘ und interior gesehen *um* Geheimschriften und Geheimes, und die Akteure kaschierten soziale Konfliktpotentiale vor sich selbst. Institutionell gesehen (also exterior) und inhaltlich gesehen (also interior) schufen Freimaurer und Illuminaten ein Surrogat. Dieses Surrogat war aber mehr als Surrogat. Es war die Alternative, die strukturell-intentional darauf zielte, die allmächtige Sphäre Staat nicht nur zu unterlaufen oder zu ergänzen, sondern zu eliminieren und am Ende zu ersetzen.

Den meisten aktiven Akteuren war dieses Ziel zwar selbst gar nicht bewusst. Radikalen Köpfen wie Lessing war es vorbehalten, das, was sich von der Sache her ergab oder ergeben sollte, auch direkt beim Namen zu nennen und insofern auf den Punkt zu bringen. Direkt beim Namen zu nennen? Nochmals Koselleck (immer bezogen auf Lessings *Ernst und Falk*):

Er wußte mehr anzudeuten, als andere und mehr noch zu verschweigen. [...] Aber Lessing wußte mehr noch zu verschweigen und auch anzudeuten, weil er politische Symptome scharfsinnig erfaßte, weil er sich gleichsam selber in die geheimen Hintereingänge eingeweiht hatte, die die Aufklärung als politische Bewegung gehabt hat. ²⁰

Lessing hätte die Mittel-Ziel-Dialektik aufklärerischer Geheimbünde erkannt und begrüßt. Er hätte erkannt und bloßgelegt, wie sich, gewissermaßen unter der Hand und Schritt für Schritt, „die historische Ausgangssituation der bürgerlichen Geheimverbände in ihre geschichtliche Bestimmung verwandelt“. Anfangs suchten die Bürger, aus der Not der Diskriminierung heraus, nur nach einer unverfänglichen geheimbündlerischen Aktionsmöglichkeit. Als bald avancierte das, was der Not erwuchs, strukturell-intentional zur wirklichen Alternative: „Das

¹⁹ Reinhart Koselleck: Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1973, S. 68, 67, 61.

²⁰ Koselleck: Kritik und Krise (Anm. 19), S. 69.

Fernziel der Maurer besteht darin – Lessing deutet es nur an – die Staaten so weit wie möglich zu erübrigen“.²¹

Soweit Kosellecks zweifellos dramatisierende Interpretation. Die Schlüsselworte Anarchismus, Anarchie, anarchistisch usw. fallen in ihr nicht. Denn er erkannte hier kein Ideal der Herrschaftslosigkeit, sondern er diagnostizierte, ebenfalls dramatisierend, nur ein neues Herrschaftsideal, einen neuen „Souverän“: „Herrschaft im Zeichen der Tugend“.²² Nachfolgende Interpreten haben hingegen andere Akzente gesetzt und sehr wohl anarchistische Implemente und Tendenzen von Lessings *Ernst und Falk* herausgearbeitet. Trotz der Dialogstruktur (die unterschiedlichen Positionen Raum gibt) und trotz der Staffelstruktur in Gesprächsfolgen (die einmal bezogene Positionen letztlich relativiert) gelte die sog. Ameisenfabel als textuell-gedankliches Zentrum: „So wird der beim Anblick des Ameisenhaufens laut gewordene Gedanke einer herrschaftsfreien Gesellschaft – der Anarchie also – von den Freunden zwar als utopisch angesehen, bildet aber dennoch den Fluchtpunkt, auf den sich – wie sich am Ende des zweiten Gesprächs herausstellt – die ‚wahren Taten‘ der Freimaurer alle beziehen“.²³ Mit solchen Thesen ist ein produktives Spannungsfeld für zukünftige Forschungen gegeben. Aber zumindest in einem ist Koselleck vorbehaltlos zuzustimmen: Lessing deutet in *Ernst und Falk* vieles nur an. Er gibt doppelbödige Hinweise; er schweift geschickt zwischen verschiedenen Feldern hin und her. Er will sich – und die Dialogform ist dafür rhetorisch geeignet – nicht vorbehaltlos positionieren. Die Staatsproblematik kommt scheinbar nur am Rande vor. Weil Staat zukünftig ohnehin zu einem Randphänomen wird? Weil er zukünftig endgültig verschwinden würde?

Immerhin eine klare These schält sich bei Lessing heraus: Staaten und Staat seien nur vorübergehende dürftige Mittel, nie Zweck. Denn sie würden, auch mit den besten Verfassungen, Menschen nie vereinigen, ohne sie zu trennen. Aber eine Alternative wäre möglich, und Lessing kleidet sie in eine kleine Fabel – die schon erwähnte Ameisenfabel. Diese Tierchen haben es wunderbar: „Denn sie haben niemand unter sich, der sie zusammenhält und regieret“. Denn: „Ordnung muß doch auch ohne Regierung bestehen können“.²⁴ Dieses Ziel – Ordnung ohne

²¹ Koselleck: Kritik und Krise (Anm. 19), S. 69, 71.

²² Koselleck: Kritik und Krise (Anm. 19), S. 59 f.

²³ Peter Michelsen: Die „wahren Taten“ der Freimaurer. Lessings „Ernst und Falk“. In: P.M.: Der unruhige Bürger. Studien zu Lessing und zur Literatur des 18. Jahrhunderts. Würzburg: Königshausen & Neumann 1990, S. 137–159, hier S. 147.

²⁴ Gotthold Ephraim Lessing: Ernst und Falk. Gespräche für Freimäurer. In: Gesammelte Werke. Hg. von Paul Rilla. Berlin/Weimar 1954 ff. Bd. 8. Berlin/Weimar: Aufbau-Verlag 1968, S. 547–589, hier S. 55.

Regierungen – sei nach Lessing letztlich aber wohl nur der Tendenz nach zu verwirklichen. Die Freimaurer wären dazu berufen, allmählich das einigende Band zu stiften, das durch Staaten immer wieder zertrennt wird. Insofern war Lessings Argumentation bedingt anarchistisch, es war ein Mittelbarkeitsanarchismus, ein Annäherungsanarchismus. Es war ein ‚evolutionärer‘ Anarchismus, der selbstbewusst davon ausgeht, dass ‚Staat‘ als solcher so viel wie möglich überwunden werden muss (aber wohl nie ganz überwunden werden kann). In einer Gesellschaft brüderlich freier Geister wird er annäherungsweise hinfällig. Friedrich Heinrich Jacobi über ein Gespräch mit Lessing: „In einer Unterredung, die ich mit ihm hatte, kam er einmal so sehr in Eifer, daß er behauptete, die *bürgerliche Gesellschaft* müsse noch ganz aufgehoben werden; und so toll dieses klingt, so nahe ist es dennoch der Wahrheit. Die Menschen werden erst dann *gut* regiert werden, wenn sie keiner Regierung mehr bedürfen“.²⁵

War diese Utopie von Lessing nur in den Wind geschrieben? Sie war folgenreich in zweierlei Hinsicht. Erstens war Lessing einer derjenigen, die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts an dem arbeiteten, was man ‚Verzeitlichung‘ der Utopie nennt. Im Zusammenhang mit entstehenden Singulartopoi wie ‚Geschichte‘ und ‚Fortschritt‘ war es nun nicht mehr dem eventuell guten Willen bestimmter Weiser unterstellt, in räumlich abgelegenen Gebieten weitgehend herrschaftsfreie Sozietäten zu installieren. Vielmehr wurden sie auf dem Pfeil einer linear voranschreitenden Zeit als kommend unterstellt. Das waren aber nicht lediglich Veränderungen im Rahmen einer Raum-Zeit-Matrix. Das geschichtliche Determinationsgefüge selbst veränderte sich radikal. *Zeit selbst* war nun die entscheidende und objektive Triebkraft. Zeit und Geschichte wurden zu Verbündeten. Die Zeit, die Geschichte, der Fortschritt drängten gewissermaßen gesetzhaft und automatisch zu Zuständen, die als wünschbar gelten. Für anarchistische Präferenzen bedeutete das einen grundsätzlich anderen Realisierungsschub. Zweitens – und das ist die weitere Folgewirkung Lessings – wurde er erklärtes Vorbild einer Bewegung, der alsbald mit Verfolgung und Kerker gedroht wurde, deren Verbot aber letztlich glimpflich verlief. Adam Weishaupt, der Wortführer der sog. Illuminaten behauptete, durch Lessings *Ernst und Falk* überhaupt erst ‚erweckt‘ worden zu sein. Weishaupt, Professor für Kirchenrecht in Ingolstadt, war ein politischer Idealist. Und er war auch, aber nicht nur, *Experimentalanarchist*. Mit Blick darauf wurde schon um 1800 das freilich diffamierende Urteil kolportiert, die Illuminaten erstrebten einen Zustand „vollkommene[r]

²⁵ Friedrich Heinrich Jacobi an Elise Reimarus, 15. März 1781. In: Lessing im Gespräch. Berichte und Urteile von Freunden und Zeitgenossen. Hg. von Richard Daunicht. München: Fink 1971, S. 519f.

Anarchie“,²⁶ in dem jeder Mensch sein eigener Souverän sei. Als bald galt dieser Befund als Allgemeinwissen, und um 1840 wurde lexikalisch verbreitet: „Sonach lehrten die Illuminaten, daß Christus schon eine allgemeine Freiheit und Gleichheit gepredigt habe, und daß die Moral eine Kunst sei, durch welche die Fürsten als entbehrlich von der Erde vertilgt, und alle Staaten, wie bürgerliche Verfassungen, aufgehoben werden könnten“. ²⁷ Auch die frühere Forschung hat diese anarchistischen Tendenzen zumindest gelegentlich erwähnt:

Der Anarchismus ist die letzte politische Konsequenz dieser Reformgedanken, die ursprünglich nur Selbsthilfe und Bewahrung einer organischen Gesellschaft gegenüber dem Unvermögen einer staatlichen Zwangsordnung bezweckte. (Krauss)²⁸

Was war Weishaupts Anliegen? Im Grunde weiß man, trotz vieler neu erschlossener Quellen, darüber nach wie vor wenig. Geheimbündlerischer Abenteurer? Vehementen Moralist? Eminent politischer Kopf? Im damaligen Geflecht von Freimaurergruppen gründete er 1776 einen Orden für Vertreter der Bürger- und Adelselite, der sich schon wenige Jahre später zu einem Bund universeller Menschheitsbefreiung mauserte. Anfangs wollte der Professor junge und formbare Studenten um sich sammeln. Aber im Rahmen der Krise der freimaurerischen Bewegung in Deutschland (Eindringen französischer Hochgradsysteme, wachsender Obskurantismus, Refeudalisierung, Zusammenbruch des Modells der Strikten Observanz) ergab sich schnell eine personelle und überregionale Ausweitung. Diese wurde vor allem von Adolph Freiherrn von Knigge vorangetrieben (auf den weiter unten in einem gesonderten Abschnitt noch eingegangen wird). Ziel des Ordens war eine grundlegende geistige Reformation der Menschheit, ihre geistige und damit auch wirkliche Befreiung.

Über den Weg zu dieser Befreiung gibt es seit ca. zwanzig Jahren durch Archivrecherche neue Forschungserkenntnisse. Sie belegen die politischen Absichten des Bundes und widerlegen endgültig das Bild von weltfremden geheimbündelnden Schwärmern („es handelt sich vielmehr um ein Element konkreter Politik im

²⁶ [Johann August Stark:] *Triumph der Philosophie im Achtzehnten Jahrhunderte*. Bd. 2. Germantown: Eduard Adalbert Rosenblatt 1804, S. 240. Zu Stark vgl. Ludwig Hammermayer: *Entwicklungslinien, Ergebnisse und Perspektiven neuerer Illuminatenforschung*. In: Konrad Ackermann/Alois Schmidt (Hg.): *Staat und Verwaltung in Bayern*. Festschrift für Wilhelm Volkert zum 75. Geburtstag. München: Beck 2003, S. 421–463, hier S. 460 ff.

²⁷ B. Röse: *Illuminaten-Orden*. In: J.S. Ersch/J.G. Gruber (Hg.): *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*. Leipzig: Gledisch u. a. 1818–1889. Zweite Section. Bd. 16. Leipzig: Brockhaus 1839, S. 206–221, hier S. 207.

²⁸ Werner Krauss: *Über die Konstellation der deutschen Aufklärung*. In: W. K.: *Das wissenschaftliche Werk*. Hg. von Manfred Naumann. Berlin/Weimar 1984 ff. Bd. 7.III. Berlin/New York: de Gruyter 1996, S. 5–99, hier S. 54.

politischen Gesamtgeschehen²⁹). Der erstmalige Fund von Abschriften der sog. „Großen Mysterien“ sowie anderer Dokumente in ostdeutschen und Moskauer Archiven bestätigte den politischen Kern des Illuminatenbundes, der selbst vor einem Großteil der Mitglieder verborgen gehalten und nur wenigen mittels einer stufenweisen Einführung in die Bundesmysterien geoffenbart werden sollte. Dabei lief der wachsende Grad formell-abgewandter Esoterik der wachsenden Einweihung in weltzugewandte Inhalte direkt zuwider. Eine Form-Inhalt-Verkehrung: Mit jedem fortschreitenden Schritt der Initiation wurde gezielt enthüllt, dass Esoterik und Mysterien nur als einkleidendes und ablenkendes Beiwerk anzusehen seien. Mit Monika Neugebauer-Wölk lässt sich von einem politischen Zwei-Stufen-Modell sprechen. Die durchschnittliche Mitgliederschaft des Ordens – insgesamt wohl 2000–2500 Personen – wurde durch permanente Aufstiegsesoterik auf das Ziel konditioniert, dass eine moralisch gestählte Elite durch Unterwanderung die Schlüsselstellen von Staat und Kirche zu übernehmen und diese Institutionen im Sinn von Moral und Vernunft zu leiten hätten. Dies war die *archistische*, also staatszugewandte Stufe: aufgeklärter Absolutismus unter geheimbündlerischen Vorzeichen („Herrschaft zur Beseitigung von Herrschaft“, Koselleck³⁰). Letztlich jedoch, und das war eben nur wenigen bereits weit genug eingeweihten elitären Vertretern bekannt, zielte der Bund darüber hinausgehend auf weitaus anderes, nämlich auf *Anarchistisches*: Auf die gänzliche Abschaffung von staatlicher Herrschaft und Privateigentum an sich (und kirchlicher Herrschaft ohnehin). Staat wäre hier nicht nur *der Tendenz nach* hinfällig – wie bei Lessing –, sondern würde durch die Tätigkeit des Bundes gänzlich beseitigt werden, weil er sich bei durchgehend sittlicher Lebensführung selbst erübrige:

Die Priesterschaft des Bundes führt die Menschheit über das Sittenregiment des Ordens hinweg in eine herrschaftsfreie Gesellschaft hinein, in der ihre elitäre Rolle zusammen mit der Existenz der Staaten hinwegfällt. [...] Die erste Entwicklungsphase war das geheime Wissen des Großen Illuminaten. Die Ratio der zweiten Phase wurde jenseits der freimaurerischen Hochgrade erst in den Mysterien enthüllt. Jetzt werden die Modelle der Aufklärungsutopie des 18. Jahrhunderts wirksam. Entwickelt wird die staatsfreie Utopie, die anarchistisch-harmonische Bürgergesellschaft.³¹

29 Monika Neugebauer-Wölk: Arkanwelten im 18. Jahrhundert. Zur Struktur des Politischen im Kontext von Aufklärung und frühmoderner Staatlichkeit. In: Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte 15 (2003), S. 7–66, hier S. 26.

30 Reinhart Koselleck: Adam Weishaupt und die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie in Deutschland. In: Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting 4 (1976), S. 317–327, hier S. 322.

31 Monika Neugebauer-Wölk: Die utopische Struktur gesellschaftlicher Zielprojektionen im Illuminatenbund. In: M.N.-W./Richard Saage (Hg.): Die Politisierung des Utopischen im 18. Jahr-

Welches wären die Schlüsseltexte, in denen diese Geschichtsphilosophie zutage tritt? Betreffende textliche Äußerungen sind äußerst spärlich. Geheimwissen sollte und konnte eben verbal nur höchst bedingt kommuniziert werden und entzog sich der mündlichen und schriftlichen Materialisierung, und es sollte eben auf bestimmte Weise geheim bleiben: „Das Geheimnis war nicht die utopische Erzählung, sondern die Tatsache, daß der Orden an ihrer Realisierung arbeitete.“³² Als zentral können die Aussagen von Weishaupts *Anrede an die neu aufzunehmenden Illuminatos dirigentes* aus dem Jahr 1782 angesehen werden. Dieser Text diente der Einweihung von Kandidaten in die zweite von drei Hauptklassen (und zwar in diesem Fall in den höchsten Grad dieser Klasse), und er ist 1787 unmittelbar nach dem Verbot des Ordens veröffentlicht worden. Darin entwirft Weishaupt einen dreigliedrigen Geschichtsverlauf: erstens wilde und urtümliche Freiheit und Gleichheit, zweitens menschliche Entzweiung durch Staatsbildung und Eigentum, drittens Wiederkehr der ursprünglichen Harmonie auf höherer und selbstreflexiver – eben aufgeklärter – Kulturstufe. Ursprünglich traten die jeweiligen Menschen (die eben auch im Kulturzustand nicht völlig ‚gut‘ gewesen wären!), zu Sicherheitszwecken und zum Schutz des privaten Eigentums unter den Schutz eines Stärksten. Dadurch entstand die Monopolisierung von Macht, auch die übermäßige Akkumulation von Eigentum und Besitz:

Nun waren also die Menschen aus ihrer ruhigen Lage in den Stand der Unterwürfigkeit versetzt. [...] Es entstanden Nationen und Vorsteher, Könige der Nationen. Mit dem Ursprung der Nationen und Völker hörte die Welt auf, eine große Familie, ein einziges Reich zu seyn: das große Band der Natur wurde zerrissen. Man vereinigte Menschen, um sie von einander zu trennen.

Dieser Entfremdungszustand – menschliche Zwietracht sei ein „Uebel, das mit jeder Staatsverfassung von jeder Form unzertrennlich verbunden, und durch keine Staatskunst zu heilen ist“ – treibt aber, einem göttlichen Plan der Natur gemäß, über sich hinaus:

Die Vereinigung der Menschen in Staaten ist die Wiege und das Grab des Despotismus; sie ist auch zugleich das Grab und die Wiege der Freyheit. [...] Die Natur hat das Menschen Geschlecht aus der Wildheit gerissen, und in Staaten vereinigt: aus den Staaten treten wir in neue klüger gewählte.

hundert. Vom politischen Systementwurf zum Zeitalter der Revolution. Tübingen: Niemeyer 1996, S. 169–197, hier S. 182, 187.

³² Neugebauer-Wölk: Die utopische Struktur gesellschaftlicher Zielprojektionen im Illuminatenbund (Anm. 31), S. 188.

Ein nahes Ziel winke: „Fürsten und Nationen werden ohne Gewaltthätigkeit von der Erde verschwinden, das Menschen Geschlecht wird dereinst eine Familie, und die Welt der Aufenthalt vernünftiger Menschen werden“. Das möge für uneingeweihte Ohren illusorisch klingen, aber mit der nötigen Einsicht liege auf der Hand: Der Mensch ist von Natur aus grundsätzlich gut und vernünftig. Wenn die Erfahrung es tagtäglich anders zeige, habe das einen einzigen Grund. Es liege nur daran, dass Staat und Kirche ein naturgemäßes Leben tagtäglich zunichte machen: „Die Menschen sind so böse nicht, als sie schwarzgallige Moralisten beschreiben, sie sind böse, weil man sie dazu macht, weil sie alles dazu auffodert, Religion, Staat und böses Beyspiel“. Ließe man nur der Natur ihren Lauf, würden Aufklärung und Vernunft die Menschen von selbst zusammenführen, ohne alle staatliche Regulierungen:

Wer also allgemeine Aufklärung verbreitet, verschaff[ft] zugleich eben dadurch allgemeine wechselseitige Sicherheit, und allgemeine Aufklärung und Sicherheit machen Fürsten und Staaten entbehrlich. Oder wozu braucht man sie sodann?³³

Einige Jahre später, 1790, führte Weishaupt in *Pythagoras* diesen Gedankengang weiter. Nun, mit dem gezielten Blick auch auf die Französische Revolution, hob er ausdrücklich hervor, was in seinen Hypothesen schon zuvor angelegt gewesen war. Einst hatte er davon gesprochen (siehe oben), „Fürsten und Staaten entbehrlich“ machen zu wollen und unmissverständlich verdeutlicht, dass es nicht nur um den Adelsstaat ging, sondern um *jedes* staatliche Gebilde. Diese Prämisse wurde nun ausdrücklich bekräftigt:

Jeder Staat trennt; er macht daß sich Menschen fremd werden und hassen, er trennt seine Nation von dem übrigen Menschengeschlecht, ihr Interesse von dem Interesse des ganzen Geschlechts; er trennt seine eigene Nation durch die Verschiedenheit und Ungleichheit der Stände und Interesse; er trennt sogar jeden einzelnen von dem andern; denn die Politik muß theilen um zu herrschen.³⁴

Wiederum ist es die mittels geheimer Bünde beförderte Moral, die die Gebrechen des Staats kuriert. Das heißt: Der Staat trennt, die Moral verbindet. Nunmehr, nach allen zwischenzeitlichen Radikalismen der Illuminaten-Phase, war sie aber anders dimensioniert: Sie *ersetzt* den Staat nicht, sondern *unterstützt* ihn aus-

³³ Adam Weishaupt: Anrede an die neu aufzunehmenden Illuminatos dirigentes. In: Der Geheimbund der Illuminaten. Darstellung, Analyse, Dokumentation. Hg. von Richard van Dülmen. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1975, S. 166–194.

³⁴ Adam Weishaupt: *Pythagoras* oder Betrachtungen über die geheime Welt- und Regierungskunst. Erster Band. Erster Abschnitt. Frankfurt/Leipzig: [o.V.] 1790, S. 229.

drücklich. Sie gleicht seine Gebrechen aus und trägt also nicht mehr nur anarchische Züge, sondern auch *archistische*.

Soweit der Kenntnisstand der Forschung bis zum Beginn der neunziger Jahre des letzten Jahrhunderts. Zu dieser Zeit weckten Nachrichten über die Entdeckung zweier handschriftlicher Einweihungsschriften der dritten und höchsten illuminatischen Einweihungsstufe, der sog. *Großen Mysterien*, die Hoffnung, dass Ansichten von ungeahnter politischer Radikalität zutage treten würden. Hatte doch nach Verbot des Ordens ein Denunziant, der diese Dokumente zu Gesicht bekommen hatte, kolportiert, darin werde gelehrt „daß ein jeder Bauer, Bürger und Hausvater ein Souverän sey“.³⁵ Um es kurz und knapp zu sagen: Diese Hoffnungen sind enttäuscht worden. Spektakuläres kam nicht zutage. Wie diese beiden neuen Texte verdeutlichen, erfolgt mit dem Aufsteigen in die Mysterien eine eher *abfallende* Politikkurve. Man erkennt gelegentlich sogar Versuche, für die Gegenwartsphase die absolutistische Fürstenherrschaft durch breiter gefächeltere feudal-ständische Elemente abzufangen und zu arrondieren.³⁶

Dennoch sind diese zwei Dokumente – sie weihen in die zwei letzten und höchsten Mysteriengrade der dritten Hauptklasse ein – hochinteressant. Das erste präzisiert Weishaupts Geschichtsphilosophie, das zweite seine Erkenntnistheorie und seine pantheistische Kosmologie. Zusammengefasst: Diese ebenfalls dreigliedrigen geschichtsphilosophischen Überlegungen aus dem Jahr 1783 knüpfen an die aus dem Jahr 1782 an. Weishaupt konnte sie voraussetzen. Die potentiellen Initianten hatten sie, wenn sie in die „Großen Mysterien“ eingeweiht wurden, ja bereits rezipiert. Insofern wiederholten sie diese nicht, sondern nahmen sie als Basis und bauten darauf auf. Und sie präzisieren die politisch-geschichtsphilosophischen Vorstellungen in bemerkenswerter Weise. Es offenbart sich nämlich ein geschichtlicher Automatismus, ein geschichtliches Gesetz, ein Naturgesetz der Geschichte, durch welches sich die erforderliche Aufhebung von Staaten vollzieht. Denn die Vorsehung führt geradezu *automatisch* zum staatsfreien geschichtlichen Ausgangszustand zurück (der sich freilich nun auf einer höheren Kulturstufe realisiert). Nicht der Aufgeklärte, nicht der Eingeweihte, nicht der Ordensangehörige ‚verwirklicht‘ ihn und ‚setzt ihn durch‘, sondern die Natur verwirklicht ihn *von selbst*. Es gibt politische Naturgesetze, und der Wissende versucht nichts weiter, als ihnen den freien Lauf zu lassen. Was ergibt sich diesen Gesetzen zufolge?

35 [Ludwig Adolf Christian von Grolmann:] Die neuesten Arbeiten des Spartacus und Philo in dem Illuminaten-Orden jetzt zum erstenmal gedruckt [...]. [Frankfurt]: [o.V.] 1793, Anhang S. 79.

36 Vgl.: W. Daniel Wilson: Illuminatenideologie: Revolution, Anarchie oder aufgeklärter Absolutismus? Mit vorläufigen Ergebnissen aus der „Schwedenskiste“. In: Helmut Reinalter (Hg.): Der Illuminatenorden (1776–1785/87). Ein politischer Geheimbund der Aufklärungszeit. Frankfurt/M. u. a.: Lang 1997, S. 281–304.

Durch das beständige Bevölkerungswachstum trete aufgrund stets wachsender Erbteilung eine fortwährende allmähliche Verminderung der Differenzen von Reich und Arm auf. Das Privateigentum, als Quelle aller sozialen Trennungen, würde dadurch aufgehoben werden. Es wird nicht abgeschafft, sondern grundsätzlich verallgemeinert. Und mit diesem Schwinden von Eigentumsdifferenzen schwindet auch der Staat:

Die Natur [...] hat jeden Menschen zu seinem Richter, Priester und Könige gesalbt: sie hat den so lange verlachten Roman vom goldenen Zeitalter, diese uralte Lieblingsidee des menschlichen Geschlechts dadurch zur Wirklichkeit gebracht, daß sie diese ewige, von allen Gesetzgebern vergeblich bestrittene, sich immer wieder einschleichende Ungleichheit der Güter, diese Quelle alles Verfalls, aller Staaten, von Knechtschaft, Tiranny, von Zwietracht der Menschen [...] unmerklich aufgehoben und durch übergrosse Menschenvermehrung alle Zeiten unmöglich gemacht hat.³⁷

Vom Ziel einer staatenlosen und eigentumslosen Gesellschaft wird also nicht abgegangen. Es wird aber in zweierlei Hinsicht präzisiert. Erstens verwirklicht es sich objektiv, im Rahmen der automatisch wirkenden Gesetze und Naturgesetze der Geschichte. Zweitens ist es kein wirkliches Endziel. Denn die Mysterien weiten sich kosmisch-teleologisch-chiliasisch. Ein wirklich befreites Leben winke über den Tod hinaus in einem pantheistischen Geisterreich.³⁸

4 Staat als beschränkter Kulturzustand: Herder, Ascher, Hebenstreit

Die Herder-Rezeption hat viele wechselhafte Phasen durchlebt – unter anderem historistisch, nationalistisch, nationalsozialistisch, sozialistisch. Eine anarchistische allerdings nicht. Aber auch Herder vertrat kulturanarchistische Positionen im Rahmen einer bestimmten Problemstellung. Man kann sich mit diesem Befund einerseits auf seine direkte Fortschreibung von Lessings *Freimaurergesprächen* stützen, die 1793 in seinen *Briefen zur Beförderung der Humanität* erschien („Wenn die Menschen nicht anders in Staaten vereinigt werden konnten, als

37 Adam Weishaupt: Grössere Mysterien. Erste Klasse. Philosophi. Weltweise. In: Johann Joachim Bode. Journal von einer Reise von Weimar nach Frankreich im Jahr 1787. Hg. von Hermann Schüttler. München: Ars Una 1994, S. 361–394, hier S. 372.

38 Adam Weishaupt: Höhere Mysterien: 2te Klasse. Doceten. In: Johann Joachim Bode. Journal von einer Reise von Weimar nach Frankreich im Jahr 1787. Hg. von Hermann Schüttler. München: Ars Una 1994, S. 395–414.

durch jene Trennungen, werden sie darum gut, jene Trennungen?’ ‚Das wohl nicht‘³⁹). Und man kann sich andererseits auf briefliche Zeugnisse und Nachlassfragente stützen, die belegen, wie sehr Herder aus Furcht vor Zensur zur Selbstzensur griff. Es geht um Passagen seiner *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, insbesondere aus dem 9. Buch, das von Politik und Staaten handelt. Sie erschienen im zweiten Band der Schrift im Jahr 1785, und sie klingen dem ersten Anschein nach ganz gängig und despotiekritisch, wie damals üblich:

Kehre den Satz um: der Mensch, der einen Herren nöthig hat, ist ein Thier; sobald er Mensch wird, hat er keines eigentlichen Herren mehr nöthig. Die Natur nämlich hat unserm Geschlecht keinen Herren bezeichnet [...]. Im Begriff[f] des Menschen liegt der Begriff[f] eines ihm nöthigen Despoten, der auch Mensch sei, nicht: jener muß erst schwach gedacht werden, damit er eines Beschützers, unmündig, damit er eines Vormundes, wild, damit er eines Bezähmers, abscheulich, damit er eines Straf-Engels nöthig habe. Alle Regierungen der Menschen sind also nur aus Noth entstanden und um dieser fortwährenden Noth willen da. So wie es nun ein schlechter Vater ist, der sein Kind erziehet, damit es, Lebenslang unmündig, Lebenslang eines Erziehers bedörfe: wie es ein böser Arzt ist, der die Krankheit nährt, damit er dem Elenden bis ins Grab hin unentbehrlich werde [...].⁴⁰

Das war aber eine auf Grund von drohendem Ärger geschönte und selbstzensurierte Passage, und sie war geradezu zahnlos. Denn Johann Wolfgang Goethe hatte mit ministerialer Macht den Freund gedrängt, das Anliegen zu kaschieren. Herder brieflich an Hamann, April 1785: „gab ich unserm Freund Göthe zur Ministerial-Censur u. er brachte ihn mir mit der tröstlichen Nachricht wieder, daß füglich kein Wort davon stehen bleiben könnte“.⁴¹ Goethe nämlich sorgte sich um respektwidrige Angriffe auf die seinerzeit regierenden absolutistischen Fürsten. Diese könnten indigniert reagieren. Herder ging es im Rahmen seiner Kulturtheorie um solche Zeitbezüge aber nur am Rande. Vielmehr zielte er auf etwas ganz anderes: auf eine *generelle* Staatskritik. Mit Rücksicht auf die Warnungen Goethes milderte er nun erstere und damit zwangsläufig auch letztere. Mit den befürchteten Angriffen auf die Despoten fielen auch die auf den Fetisch Staat. Heute aufgearbeitete Frühfassungen des Texts zeigen, in welche Richtung es hätte gehen sollen. Statt der offiziell abgedruckten Passage, die verharmlosend vom selbstgeschaffenen Bedarf nach ‚Erziehern‘ sprach, die die Zöglinge beständig in Unmündigkeit

³⁹ Johann Gottfried Herder: Briefe zur Beförderung der Humanität. In: Herders Sämtliche Werke. Hg. von Bernhard Suphan. Berlin 1877 ff., Bd. 17. Berlin: Weidmann 1881, S. 127.

⁴⁰ Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. In: Herders Sämtliche Werke. Hg. von Bernhard Suphan. Berlin 1877 ff., Bd. 13, S. 383f.

⁴¹ Johann Gottfried Herder an Johann Georg Hamann, 23. April 1785. In: Johann Gottfried Herder: Briefe. Gesamtausgabe. Hg. von Karl-Heinz Hahn. Weimar 1977 ff. Bd. 5. Weimar: Böhlau 1979, S. 121.

hielten (sich also auf ein pädagogisches Spezialproblem richteten), hätte es heißen sollen: „so ist es ein böses Kennzeichen der Regierungen, daß sie den größten Theil der Menschen dahin gebracht haben, um sie jetzt mehr zu bedürfen, als jemals“.⁴² Nicht Erzieher halten Zöglinge gezielt in Abhängigkeit, um weiter an ihnen herummanipulieren zu können, sondern Regierungen die Regierten.

Mit großem, universalem kulturtheoretischen Bogen hatte Herder ausgeholt: Kultur entspringe aus Natur, sie sei ihre organische Fortsetzung. Vom Reich des Steinernen, des Pflanzlichen über das Tierreich führe der Weg zum Menschen: „eine Reihe aufsteigender Formen und Kräfte“.⁴³ Die Basis dafür seien Natur, Gesetz, Entwicklung: nämlich Selbstentwicklung des Menschen durch Tätigkeit. Zwar habe der Mensch gegenüber seinen Brüdern – den Tieren – bestimmte Nachteile. Aber diese körperlichen Nachteile gleicht das Mängelwesen durch andere Vorzüge aus: durch Kultur. Durch Tätigkeit und Arbeit schafft es Institutionen: u. a. Sprache, Religion, Kunst, Technik und Staat. Und so sehr die Geschichte auch durch Natur beeinflusst ist, so sehr hat sich der Mensch fortschreitend aus ihr herausgearbeitet. Weltgeschichtliches Ziel ist nun nicht der Triumph der Gattung Mensch – der wäre allenfalls ein Mittel. Das Hauptziel ist die organische weltgeschichtliche Entfaltung von Individualität: von verschiedenen Menschenrassen, verschiedenen Völkern, verschiedenen Nationen.

Und für Individualitäten wie ‚Völker‘ und die ‚Einzelmenschen‘ kann die bloße mechanische Maschine Staat nur ertötend sein. Andere Aufklärungsvertreter, wie etwa der Staatsbeamte Johann Heinrich Gottlob von Justi, hielten 1758 enthusiastisch fest: „Ein wohl eingerichteter Staat muß vollkommen einer Maschine ähnlich seyn, wo alle Räder und Triebwerke auf das genaueste in einander passen“.⁴⁴ Diese Vorstellungen, die die einzelnen Individuen zu bloßen Mitteln höherer Zwecke degradierten, weist Herder – *Kulturtheorie* als *Kulturkritik* – grundsätzlich zurück: „Jeder Staat als solcher ist eine Maschine und keine Maschine hat Vernunft, so Vernunftähnlich sie auch gebauet seyn möge“.⁴⁵ Die Natur ist organisch. Auch im Kulturreich müsse es organisch – und nicht mechanisch – zugehen. Und wenn man die Menschen wachsen lässt, wie sie möchten, werden mechanisch einzwängende Staaten von selbst hinfällig und überflüssig:

⁴² Herder: Vorstufen zu Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (Anm. 40), S. 456.

⁴³ Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (Anm. 40), S. 167.

⁴⁴ Johann Heinrich Gottlob von Justi: Die Chimäre des Gleichgewichts von Europa, eine Abhandlung [...]. Altona: David Iversen 1758, S. 47f. Vgl.: Barbara Stollberg-Rilinger: Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats. Berlin: Duncker & Humblot 1986.

⁴⁵ Herder: Vorstufen zu Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (Anm. 40), S. 453.

Aber auch gegen diese Maschinen-Ewigkeit ist die alte Mutter, Zeit, mit ihren Blättern der Vorwelt ein starker Zeuge. Sie werden sich auflösen, wie Alles sich aufgelöst hat und tragen die Ursachen ihres Verfalls schon jetzt in ihrem Innern. Glückliche, daß Menschheit und Staat nicht Einerlei ist; vielmehr muß jene alle ihr mögliche Formen durchgehen, so daß nach unwiderruflichen Gesetzen der Natur wie auf den ermüdenden Tag die Nacht folgt, sie sich auch nach dem Druck wieder erholet.⁴⁶

Das ist gewissermaßen die objektive, naturhafte Seite der Entwicklung. Die Natur selbst, und der ihr entwachsene Spross, nämlich die Kultur, kommen geradezu von selbst und geradezu objektiv-gesetzhaft auf die richtige Bahn. Allenfalls kann man, und das wäre die subjektive Seite dieser Sache, als weitsichtiger politischer Machthaber diesen Vorgang befördern: „Der beste Regent ist der, der, so viel er kann, dazu beiträgt, daß Regenten dem Menschengeschlecht einmal (wenn wird es seyn?) völlig unnütz werden“.⁴⁷ Spätestens mit der Französischen Revolution, das muss abschließend erwähnt werden, gewannen bei Herder pragmatische Aspekte aber die Oberhand über die generell kulturtheoretischen und kulturkritischen. In den *Briefen zu Beförderung der Humanität* wurde die Institution Staat nämlich nicht mehr gänzlich verworfen. Sie galt jedoch als Mittel, das sich selbst zu humanisieren habe, nie als Zweck.⁴⁸

Eine strukturell ähnliche kulturkritische Kulturtheorie – d. h. Kultur drängt gewissermaßen naturhaft, objektiv und gesetzmäßig zur Aufhebung von Herrschaft, und zwar auf Basis von Moralität, weniger von Humanität – findet sich beim Berliner Verleger, Buchhändler und Publizisten Saul Ascher. Ihn kennt man heute lediglich als Verfasser von jüdischen Emanzipationsschriften, von anti-antisemitischen Verteidigungsschriften und darüber hinaus als einen Autor, der allen germanischen und teutonischen Nationalismen im Zuge der antinapoleonischen Befreiungskriege scharf entgegentrat. Er war aber originell und provokativ auch als Staatsdenker – bzw. als *Anti-Staats-Denker*. Dabei erwies er sich (obwohl er durchaus auch Anregungen Herders und der Kantianer aufnahm und eine Synthese aus Herders organologischer Kulturtheorie, Immanuel Kants Moraldenken und Johann Gottlieb Fichtes Willenskult entwarf) als *Selbstdenker*. Ebenso selbstständig, wie er in seinen pro-jüdischen Emanzipationsschriften auftrat, trat er auch als Politik- und Geschichtstheoretiker auf. Er war kein Anhänger irgendeiner ‚Schule‘. Eigenständig und ohne Scheu vor Konsequenzen trieb er die auf-

⁴⁶ Herder: Vorstufen zu Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (Anm. 40), S. 455.

⁴⁷ Herder: Vorstufen zu Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (Anm. 40), S. 456.

⁴⁸ Vgl. Wulf Köpke: Der Staat – die störende und unvermeidliche Maschine. In: Regine Otto (Hg.): Nationen und Kulturen. Zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders. Würzburg: Königshausen & Neumann 1996, S. S. 227–238, hier S. 234 ff.

klärerische Staatskritik voran. Sein 1799 bei der Berliner Zensur eingereichtes Manuskript *Ideen zur natürlichen Geschichte der politischen Revolutionen* wurde vehement zurückgewiesen. Zwei Jahre darauf gelang es dem Autor aber, den Text anonym und ohne Angabe des Druckorts unter einem unverfänglicheren und umständlicheren Buchtitel herauszubringen. In zweiter unveränderter Auflage erschien er 1802 nochmals, nun aber unter dem ursprünglich geplanten Titel.

Das Schlagwort ‚natürliche Geschichte‘ verweist auf Herder. Und wahrscheinlich auf Lessings *Die Erziehung des Menschengeschlechts* und dessen Drei-Stufen-Theorie (Offenbarung, Erziehung, Vernunft) geht Aschers fortschrittsextremistische Drei-Stufen-Theorie von Kultur zurück (Sinnlichkeit, Vernunft, Moral). Kultur führt in einer Art von Spiralbewegung zwingend teleologisch zu höherer Vollkommenheit. Am Ende wird der ursprüngliche Ausgangszustand – und hier ist Rousseaus Einfluss deutlich zu spüren – auf vollkommener Weise wiederholt. Denn aus diesem wurden die Menschen scheinbar bedauerlicherweise herausgerissen: „Im Zustande der Geselligkeit, den ich Ihnen bereits vorgezeichnet, sind die Menschen alle gut. Die Idee vom Eigenthum stößt sie von einander, erschüttert das ganze von der Natur ihnen angemessene System“. Es entstanden gravierende Konflikte. Und Staat und Regierung entstanden, um diese Konflikte zu bemeistern: „Es muß sich daher ein Organ, ein Maaßstab oder eine Triebfeder aller ihrer Handlungen, Grundsätze und Begierden schnell entwickeln, und hier- von ist diejenige Idee einer Regierung, die wir in dem frühesten Zeitalter der Menschen schon entwickelt vorfinden, herzuleiten“.⁴⁹

Diese Regierungen waren ein kultureller Weg wie Irrweg gleichermaßen. Von Beginn an gewannen sie ein verwerfliches Eigenleben, und auch sie erlangten ‚Eigenthum‘: nämlich über den Staat, die Gesellschaft und über die Menschen. Folglich waren nicht die Regierungen für die Menschen da, sondern umgekehrt. Das muss und wird aber nicht so bleiben; die Geschichte drängt darüber hinaus. Drei aufeinanderfolgende Kulturzeitalter wären zu unterscheiden. Das der Sinnlichkeit, das der Vernunft sowie das der Sittlichkeit und Moral. Das erste sei ein vergangenes. Sein höchster und vornehmster Ausdruck seien die amerikanische Revolution und Unabhängigkeitserklärung gewesen. Letztlich sei es nur um *Sinnlichkeit* gegangen, nämlich um Besitz und Geld. Die Menschheit befände sich nun

49 [Saul Ascher:] *Ideen zur natürlichen Geschichte der politischen Revolutionen*. [o.O.; o.V.] 1802, S. 37f. Vgl. insgesamt: Walter Grab: Saul Ascher. Ein jüdisch-deutscher Spätaufklärer zwischen Revolution und Restauration. In: W.G.: Ein Volk muß seine Freiheit selbst erobern. Zur Geschichte der deutschen Jakobiner. Frankfurt/M. u. a.: Büchergilde Gutenberg 1984, S. 461–493; Renate Best: Der Schriftsteller Saul Ascher im Spannungsfeld zwischen innerjüdischen Reformen und Frühnationalismus in Deutschland. In: Saul Ascher: *Ausgewählte Werke*. Hg. von R.B. Köln u. a.: Böhlau 2010, S. 7–57.

inmitten des zweiten. Denn die Französische Revolution sei eine der *Vernunft* gewesen, eine der unumstößlichen Prinzipien. Sie hätte aber nicht unumschränkt auf moralische Potenzen vertraut, sondern erneut Regierungen installiert. Doch auch unter dem Vorzeichen demokratischer Regierungsformen käme es zwingend zu Machtmissbrauch, und der Unterschied zwischen Monarchie und Demokratie sei letztlich nur singulär:

Der ganze Unterschied beruht darauf, daß in jener der Besitz der Regierung Einem oder Mehrern auf *Immer*, in dieser auf *eine gewisse Periode* nur verliehen wird. Dort ist die Regierung *ererb*t, hier ist sie *erwählt*. [...] Gründe lassen sich für die größere Rechtmäßigkeit des Wahlsystems keineswegs vorbringen. Der erhebliche Einwurf, welchen der politische Apostat *Paine* unter andern gegen die Rechtmäßigkeit des erblichen Systems vorgebracht hat, ist dieser: daß keine Gesellschaft sich verbunden halten könne, eine Regierung beizubehalten, die ihre Vorfahren als erblich eingesetzt, indem es einer jeden Generation frei stehen muß, sich eine Regierung, welche ihres Vertrauens würdig, wählen zu können [...]. Dieser Einwurf läßt sich auch gegen das Wahlsystem vorbringen. Denn ob es gleich bei diesem Systeme nicht der Fall ist, daß die Regierung auf *Immer* eingesetzt wird, so ist es doch auf einige Zeit [...].⁵⁰

Die kommende und noch ausstehende Revolution, die in ein drittes Zeitalter und zurück an den geschichtlichen Ursprungszustand führe, sei die der *Sitten*. Diese revolutioniert die Welt wirklich und nicht nur äußerlich. Sie wird sich gewaltlos vollziehen, nämlich durch Erkenntnis und Bildung. Wenn diese sich durchsetzen, wird erkannt, wie mechanisch und wie einschnürend Staaten mit Regierungen sind und dass man sie hinter sich lassen muss. Der geschichtliche Kreislauf wird somit vollendet. Es erfolgt eine Rückkehr zum Ausgangszustand, dieser befindet sich aber auf kultivierterem und höherem Niveau:

Der gesellschaftliche Zustand der Menschen oder die Erscheinungen einer politischen Welt scheinen eben solchen Kreisläufen [wie die Natur, OB] unterworfen zu sein, und die Revolution [...] *ist die Rückkehr eines Zustandes der menschlichen Natur, der ihrem gesellschaftlichen vorausgegangen*.

Sie kennen diesen Zustand. Es war der Besitz einer Freiheit *der* menschlichen Kräfte, die die Haupttriebfedern seiner Thätigkeit enthielten; es war eine uneingeschränkte Aeüßerung der Sinnlichkeit, Vernunft und des Willens, die diesen Zustand charakterisirt. Sie haben wahrgenommen, wie die Regierungen solchen nach und nach dem Menschen entrissen und seine Begierden, Meinungen und Rechten einer Fessel unterwarfen.⁵¹

50 [Ascher:] Ideen zur natürlichen Geschichte der politischen Revolutionen (Anm. 49), S. 175, 176f.

51 [Ascher:] Ideen zur natürlichen Geschichte der politischen Revolutionen (Anm. 49), S. 75.

Das wäre letztlich aber auch nur eine weitere vorübergehende Phase der menschlichen Kultur. Denn schließlich kommt Kultur ans natur-kulturhafte Ziel: „endlich nach dem großen Kreislaufe, den der Kampf für die Freiheit der menschlichen Kräfte genommen, eine Gesellschaft von neuem im Zustande der Natur oder des vergesellschaftlichen Zeitalters, doch ausgerüstet mit einem hohen Grade von Kultur und Geistesbildung“.⁵²

All das wird von Ascher keinesfalls widerspruchsfrei entwickelt, und gerade das wird dazu beigetragen haben, dass dieses Buch kaum auf Resonanz stieß. So wurde auf theoretischer Ebene gänzlich ausgespart, wie sich im neuen Idealzustand das doch so zertrennende Privateigentum und die entfaltete Moralität zueinander verhalten. Und methodisch gab es nicht selten Inkonssequenzen. Mitunter wechselte der Gebrauch bestimmter Kategorien wie etwa „Gesellschaft“ oder „Staat“ bei Ascher plötzlich, und mitunter bekundete er auch in rein liberalem Sinn, dass Staaten lediglich „in den Schranken“ festgehalten werden, „die ihnen angewiesen“.⁵³ Man hat den Eindruck, das Werk – eine Folge von Briefen – ist nicht systematisch aus einem Guss. Aber wenn darin mitunter der Terminus „Staat“ auch durchaus positiv verwendet wird, nämlich als nicht näher klassifizierte Organisationsform von Gesellschaft, so gelten zumindest das ‚Regieren‘ und das ‚Regiertsein‘ als durchweg unwürdige Zustände. Denn: „Alle Regierungen, habe ich Ihnen bereits bemerkt, gehen nur darauf hinaus, die Freiheit des Genusses, der Meinungen und Handlungen, oder Eigenthum, Religion und Recht nach ihrem Verlangen und zu ihren Absichten zu handhaben“. Dabei bedienen sie sich geradezu perfider Techniken der Macht, die Ascher seziert und gezielt entlarvt:

Ist die Regierung erst so weit, daß sie sich der Denkart ihrer Unterthanen bemeistert; so weiß sie alle Triebfedern, wodurch der Mensch zu handeln aufgefordert wird, so zu schwingen und zu biegen, daß alle Willensäußerungen der Menschen dahinaus gehen, den Zweck des Staats zu befördern. Der Mensch lebt alsdann nicht *im* Staate, sondern *für* den Staat. [...] So kommt die Regierung in Besitz der *Sinnlichkeit*, der *Vernunft* und des *Willens*, und wird allmählig der Beherrscher dieser dreifachen Quelle seiner Thätigkeit. Die Herrschaft über die Handlungsweise der Menschen ist also der letzte Schritt, den sie thun kann. Mit ihm bereichert sie ihr allgemeines Eigenthum, unterdrückt sie die Freiheit eigenmächtiger Handlungen, verwandelt die Menschen in wahre Maschinen, kurz, legt den Keim zur Leibeigenschaft.

Die Macht des Fortschritts jedoch ist größer. Jeder Fortschritt nämlich bedeutet wachsende Bildung und wachsendes Freiheitsverlangen. Das ließe sich auch

52 [Ascher:] Ideen zur natürlichen Geschichte der politischen Revolutionen (Anm. 49), S. 187.

53 [Ascher:] Ideen zur natürlichen Geschichte der politischen Revolutionen (Anm. 49), S. 203.

durch Regierungen nie gänzlich eindämmen. Denn: „Es war eben so selten, daß eine Gesellschaft den Fesseln der Regierung entging, als es selten war, daß eine Regierung einen vollständigen Sieg davon trug“. ⁵⁴ Dem Strom der Weltgeschichte können sich letztlich und auf Dauer nichts und niemand entgegenstemmen. Wie bei Herder drängt die ganze Kultur geradezu naturhaft zu Herrschaftslosigkeit. Das geschieht gewaltfrei durch Bildung. Aber gegebenenfalls, wenn der Widerstand der Regierungen zu massiv ist und dieser Weg nicht genügt, kommt es zu Revolutionen (wobei Ascher Revolutionsbegriff doppeldeutig ist: geschichtlicher Kreislauf und politische Umwälzung). Und Ascher zufolge arbeite selbst die drückendste Despotie ungewollt auf diesen Zweck hin. Der tatsächliche „Zweck“ auch der jetzigen Regierungen, auch wenn sie es gar nicht wüssten, bestehe ausdrücklich darin, „*aller Regierung ein Ende zu machen*“. ⁵⁵ Das ist eine klare Position. Dennoch weiß man letztlich nicht, worauf Ascher wirklich zielt: Auf die Restitution eines vor- bzw. nachpolitischen Naturzustands rein auf moralischer Basis? Oder auf die gänzliche Abschaffung von Regierung (bei Erhalt bestimmter Elemente von Staat und deren liberaler Minimierung)? Oder auf „Panarchie“, ⁵⁶ wie er es an einer Stelle nennt, also auf die Herrschaft aller?

Herder in Weimar, Ascher in Berlin und Hebenstreit in Wien – auch in Österreich gab es Aufklärungsströmungen, nicht nur zu Zeiten Josephs II. Wien war eine der wenigen deutschen Städte, in der es einen tatsächlichen Jakobinerzirkel gab. Der gebildete Offizier Franz Hebenstreit von Streitenfeld gehörte zu diesem Kreis, war sein radikalster Vertreter. Aber die Bezeichnung Jakobiner für ihn ist irreführend (wie überhaupt diese Kategorie nichts als ein politisches Schlagwort ist und kaum von heuristischem Wert). Er war zwar ein Bewunderer der Französischen Revolution und revolutionärer Gewalt. Aber er war, was ökonomische Aspekte betrifft, aufklärerischer *Agrarkommunist*, und was politische Aspekte betrifft, aufklärerischer *Anarchist*. Praktizierende Jakobiner waren bekanntlich das Gegenteil davon, waren Eigentumshüter und Etatisten. In einem

54 [Ascher:] Ideen zur natürlichen Geschichte der politischen Revolutionen (Anm. 49), S. 78, 59, 62.

55 [Ascher:] Ideen zur natürlichen Geschichte der politischen Revolutionen (Anm. 49), S. 69f. Viel später, während der Zeit der Herrschaft Napoleons in Europa und nationalistischer Tendenzen unter deutschen Intellektuellen, hielt Ascher im Rahmen seiner völlig isoliert stehenden Napoleon-Verehrung fest: „Regierung ist die mächtigste Triebfeder der Idee der Menschheit, die sich in immer größerem Umfang durch sie entwickelt“ (Saul Ascher: Napoleon oder über den Fortschritt der Regierung, Berlin/Stralsund: Lange 1808, S. 31).

56 [Ascher:] Ideen zur natürlichen Geschichte der politischen Revolutionen (Anm. 49), S. 165.

Verhör gab Hebenstreit 1794 zu Protokoll, dass das Eigentum „der Keim allen Übels ist“. Und mit dem Eigentum entstehe – ganz Rousseau – der die Menschen knechtende Staat:

das Eigentum. Nun dachte ich weiter. Seit so vielen hundert Jahren werden Gesetze gegeben; sooft ein Gesetz gegeben wird, so wird es gegeben, weil man ein Übel vorher wahrgenommen hat. Und kaum ist es gegeben, so entsteht per fraudem legis ein neues Übel, folglich ein Kreisgang eines Übels hinter dem andern.

Die Alternative sah Hebenstreit darin, sich „unserer unveränderlichen Natur“ nicht zu entfernen. Das bedeute, dass sich „der Erwerb sowie der Genuß gemeinschaftlich“⁵⁷ vollziehen müssten. Das Laster sei gebannt, Gesetze und Regierungen nicht mehr nötig. Soweit ein Verhörprotokoll der Wiener Justiz. Eine gutachterliche Zusammenfassung hielt dementsprechend fest:

Er überzeugte sich, daß man in Frankreich durch die eingeführte Freiheit und Gleichheit jegleichen eine allgemeine Glückseligkeit nicht erreichen werde, indem sie sich, so lange Verbrechen und Laster existieren, nicht erreichen lasse. [...] so trachtete er, die Quelle ausfindig zu machen, aus welcher alle Laster und die dadurch entstehenden Übel entspringen, und glaubte sie einzig und allein in dem Neid gefunden zu haben [...], mit einem Wort: das Eigentum. [...] In der Entfernung von unserer unveränderlichen Natur stehe der Erreichung einer wahren Glückseligkeit die Unmöglichkeit im Wege. Hingegen könne in einer Gesellschaft, wo alle Natur- und Kunstprodukte nach eines jeden Bedürfnis gemeinnützig sind, folglich der Erwerb und der Genuß gemeinschaftlich ist, gar kein Neid und sohin auch kein Laster existieren [...].⁵⁸

Diese Verhöre und dieses Protokoll bezogen sich u. a. auf ein 540 lateinische Hexameter umfassendes Lehrgedicht Hebenstreits. Es war programmatisch mit „Homo hominibus“ betitelt („Mensch unter Menschen“), und es sollte damit anzeigen, dass Menschen nicht, im Sinne Thomas Hobbes', des Menschen Wolf sind. Verfasst Schritt um Schritt ab 1792, hatte dieses Gedicht eine umfassende Kulturentstehungstheorie entworfen (ein geheimer Druck war 1794 geplant, konnte staatlicherseits durch die Verhaftungswelle aber gerade noch unterbun-

57 Franz Hebenstreit: [Verhörprotokolle, 1794]. In: Alfred Körner: Die Wiener Jakobiner. „Homo hominibus“ (Franz Hebenstreit): Übersetzung und Kommentar von Franz-Josef Schuh. Stuttgart: Metzler 1972, S. 130–136, hier S. 132, 134. Vgl. auch: Helmut Reinalter: Die Gesellschaftsutopie des Wiener Jakobiners Franz Hebenstreit und der Jesuitenstaat in Paraguay. In: Monika Neugebauer-Wölk/Richard Saage (Hg.): Die Politisierung des Utopischen im 18. Jahrhundert. Vom politischen Systementwurf zum Zeitalter der Revolution. Tübingen: Niemeyer 1996, S. 198–212.

58 Juristisches Gutachten über Hebenstreit. In: Alfred Körner: Die Wiener Jakobiner. „Homo hominibus“ (Franz Hebenstreit): Übersetzung und Kommentar von Franz-Josef Schuh. Stuttgart: Metzler 1972, S. 164–179, hier S. 172.

den werden). Rousseau war als Mentor klar erkennbar, die Lektüre französischer sozialistischer Utopisten ist wahrscheinlich. Und literarische Einflüsse Hesiods sind zu spüren. Ähnlich wie das Lehrgedicht *Werke und Tage* des antiken Autors zeichnet der Text nämlich Kulturentwicklung als grundlegenden Kulturverfall. Herder und Ascher diagnostizierten immer auch kulturellen Fortschritt, und sie verschränkten Fortschritte und vorübergehende Rückschritte miteinander. Hebenstreit ist kein Meister dialektischer Vermittlung. Er vertritt einschränkungslos eine Dekadenztheorie. Am Anfang war der Naturzustand: „Der Mensch wird nicht als Sklave, und als Herr wird auch keiner geboren, / sondern sie alle werden geboren als Kinder, die ganz gleich sind“. Geradezu paradiesisch gestaltete sich das Humanum: „Solange die Sterblichen die Früchte der Erde gemeinsam genossen, / brauchte man nichts zu verbieten, und kein Genuß war ein Verbrechen. / Die Sprache war lauter, es gab keinen Kerker, keine Majestät. / Keinen Befehl gab es und keine Demutshaltung“.

Dann trat jedoch eine Störung ein. Eine erste wichtige Erfindung führte die Menschen dazu, diesen ersten Erfinder zu bewundern. Ihm wurden natürliche Rechte abgetreten, so maßte er sich Eigentum an. Damit waren die ursprüngliche Eintracht und Harmonie dahin. Die Büchse der Pandora – damit tritt Hebenstreits Verweis auf Hesiod deutlich zutage – tat sich auf: „Jetzt entwickelt sich die auftrumpfende Autorität der Eltern, / das blinde Recht des Erstgeborenen, das Tränen bringende Recht der Peitsche“. Ein Gesetz zieht das nächste nach sich: „Durch den Erlaß von Gesetzen, die der Natur widerstreiten, / bemühen wir uns, den ewigen Gesetzen des Schöpfergottes zu widerstehn. / Mit Recht führt dieses Bemühen zu nichts und ist unnütz; / [...] / eher gelänge es dir, die Flüsse und Meere trocken zu legen“. Was aber ist zu tun? Die Welt des Eigentums wird immer nur Übel schaffen. Und Gesetze schützen einerseits das Eigentum, andererseits wollen sie den Übeln wehren, die durch Eigentum und Gesetz geschaffen worden sind. Sie vermehren sie aber nur. Welches aber sind diese hauptsächlichsten Übel? Armut und Laster, also soziale und moralische. Und wie lassen sie sich schließlich beseitigen? Hier bleibt der Text inkonkret. Durch erneuerte Gewalt und Revolution offenbar nicht. Vielmehr sei die Zeit für Erkenntnis und Selbsterkenntnis reif, und per *looping* komme der entfremdende Kulturzustand wieder in den agrarischen Naturzustand: „Dann wird es nur noch einen Ernährer geben und zwar das allen gemeinsame Land; [...]. / Der Ertrag wird gemeinsam sein und auch für alle gleicherweise verfügbar“. Kommunismus ist die Lösung, nämlich agrarkommunistisches Gemeineigentum: Gleichheit in Produktion und Konsumption. Das führt zum ursprünglichen *status naturalis* zurück, das behebt die sozialen Probleme, und das schafft die Laster aus der Welt. Und das schafft die Instanzen aus der Welt, die Eigentum, Armut und

Laster permanent am Leben hielten: nämlich Macht, Staat und Gesetze: „die erfahrenen Alten werden dann an der Spitze stehen – und nur als Berater“.⁵⁹

Soweit Hebenstreit in seinen anarchistischen Vorstellungen, die letztlich sehr vage und unsystematisch blieben (an wenigen Stellen auch urchristlich argumentieren), die aber, Aufklärung pur, grundsätzlich *moralisch* motiviert waren. Darin liegt auch ein entscheidender Unterschied zu Herder oder Ascher. Diese bauten auf die Macht der Natur, die Macht der Geschichte, den unaufhaltsamen Selbstlauf des Fortschritts. Hebenstreit baut ausschließlich auf Erkenntnis und Einsicht. Fasst man sein Lehrgedicht und seine Verhöraussagen zusammen, ist zu sehen, dass auch seine kulturellen Zielvorstellungen andere waren: ein moralistisch basierter, vager *anarchistischer Kommunismus*, und zwar *Agrarkommunismus*. Das war geradezu ein Novum. Denn kommunistische Vorstellungen – feindliche Brüder Anarchismus und Kommunismus⁶⁰ – waren vor und nach Hebenstreit fast immer zentralistisch, etatistisch, autoritär oder sogar direkt diktatorisch angelegt. Und weiterhin zu erwähnen ist, dass Hebenstreit mit dieser vehementen moralischen Motivation auf der Schwelle vom Theoretischen zum Praktischen stand, auf der Schwelle zum Revolutionären. Er war 1792 in (freilich komplett illusionäre) Planungen für einen Aufstand gegen die Habsburgermonarchie verwickelt, entwarf einen Kampfwagen gegen Kavallerieattacken und ließ betreffende Pläne nach Frankreich schaffen, um den Schutz dieses Landes gegen ausländische Angriffe zu unterstützen. Ein Denunziant ließ diese Gruppe von Wiener Revolutionsfreunden schließlich auffliegen. Der Offizier Hebenstreit – eine Hinrichtung per Vierteilung stand kurzzeitig im Raum – wurde 1795 wegen „Staats- und Landesverräterei“ in Wien öffentlich gehenkt. *Moralrevolutionär, Moralkommunist, Moralanarchist*: Die einzige Exekution eines politischen Revolutionärs im Heiligen römischen Reich deutscher Nation.

⁵⁹ Franz Hebenstreit: *Homo hominibus*. In: Alfred Körner: *Die Wiener Jakobiner*. „Homo hominibus“ (Franz Hebenstreit): Übersetzung und Kommentar von Franz-Josef Schuh. Stuttgart: Metzler 1972, S. 53–70, hier S. 53, 58, 60f., 69.

⁶⁰ Vgl. Philippe Kellermann (Hg.): *Begegnungen feindlicher Brüder. Zum Verhältnis von Anarchismus und Kommunismus in der Geschichte der sozialistischen Bewegung*. 2 Bde. Münster: Unrast 2011/12.

5 „Nachjakobinismus“: Knigges, Rebmanns und Geigers phantastische Reisen

Die gut entwickelte Forschung zur Reiseliteratur der Aufklärung hat einerseits herausgearbeitet, wie sehr dokumentarisch-szientifische Berichte, insbesondere von Südseereisen, die Gattungsentwicklung prägten, andererseits aber auch, dass es sich um Fiktionalisierungen handelt, die ganz bestimmten Konventionen folgten: Gattungsregeln, Publikumserwartungen, Marktzwängen usw. Solche Texte konnten langweilig sein oder unterhaltsam. Aber auch *subversiv*. Nämlich zumeist dann, wenn sie fiktive auswärtige Reiche schilderten oder fiktive auswärtige Autoren Europa aufs Korn nahmen.⁶¹ Der Schriftsteller Adolph Freiherr von Knigge, damals bekannt als Freimaurer, Satiriker, revolutionszugewandter Utopiker und erfolgreicher Schriftsteller von Fiktionalreisen, war u. a. auch *Fiktionalanarchist*. Denn im Rahmen seines Abenteuerromans *Geschichte Peter Clausens* (1783/85) wurden die Leser in ein märchenhaftes Land befördert (wahrscheinlich auf einer Insel gelegen), dessen Bewohner bestimmte anarchistische Ideale umsetzen.

Wie gelangen die Leser dorthin? Man folgt der Bildungsgeschichte eines Jünglings, der von Weltteil zu Weltteil getrieben wird und dort die sonderlichsten Verhältnisse kennen lernt. Geschickt wird diese Story verwoben mit der Enthüllung des aufgefundenen Manuskripts eines Abenteuerers, der die Expedition Kapitän Cooks begleitet hatte, zwischenzeitlich auf das idyllische Tahiti geflüchtet war, der aber, als es ihm dort zu langweilig wurde, sich wiederum flüchtend auf den Weg machte und schließlich auf jene denkwürdige, hinter einer Eisbarriere verborgen liegende Insel gelangte. Auf ihr lebten direkte Abkommen Adams auf vormoderne Weise (Stichwort ‚Edle Wilde‘!) in Eintracht mit der Natur: „Kein Luxus – Keine Leidenschaften – Keine Fürsten – – Keine Pfaffen!“.⁶² Zwar gab es auch hier Familienvorstände im Sinn von Patriarchen, aber sie waren nicht religiös legitimiert und hatten auch keine religiösen Funktionen. Ansonsten: Herrschaftslosigkeit.

⁶¹ Vgl.: Ulrich Klein: Die deutschsprachige Reisesatire des 18. Jahrhunderts. Heidelberg: Winter 1997; Masayasu Iwai: Knigges „satirische Reisen“ im Kontext der satirischen Reiseliteratur der Spätaufklärung. St. Ingbert: Röhrig, 2007.

⁶² Adolph Freiherr Knigge: *Geschichte Peter Clausens*. In: A.F.K.: Werke. Hg. von Pierre-André Bois u. a. Göttingen 2010. Bd. 1. Göttingen: Wallstein-Verlag 2010, S. 200. Zum literarischen Vorfeld vgl.: Hans-Günter Funke: „LA RÉPUBLIQUE SAUVAGE“. Anarchie als Utopie in der französischen Literatur des 16. bis 18. Jahrhunderts. In: *Romanische Forschungen* 98 (1986), S. 36–57.

Der Jüngling verzweifelt angesichts aller Tugendhaftigkeit und Vollkommenheit, der er nicht genügen kann, und verständnisvoll wird er von den Insulanern weiterexpediert. Nun gelangt er in eine der üblichen Despotien, und dort erfährt er von einem aufgeklärten Landschulmeister von der Existenz einer vor einiger Zeit gegründeten ‚zeitgemäßen‘ Inselkolonie. In ihr gibt es keine durch schriftliche Gesetze gegründete Regierungsform, auch keine Wahlen. Jeder Mann (denn selbstverständlich sind auch hier nur Männer die handelnden Akteure), der über sechzig Jahre alt ist, gelangt automatisch in ein Richter- oder Anleitungsamt für Erziehung und Krankenpflege. Die über Achtzigjährigen bilden den höchsten Rat. Als Religion gilt nur die natürliche Religion jenseits aller Konfessionen; das Eigentum scheint kommunistisches Gemeinschaftseigentum zu sein, das aber Familien zur familiär-genossenschaftlichen Nutzung zugeteilt wird. In jedem Fall gilt: Nichts als Natur! Allerdings gibt es ziemlich strenge Moralvorstellungen, Einschränkungen des Reisens, Verbot von Luxus usw. Wer ihnen zuwider handelt, könne aus diesem Reich, das sich somit zu Teilen auch als ein Zwangsreich darstellt, verwiesen werden.⁶³

Das war wiederum eine der vielen damals üblichen literarischen Naturstandsutopien, eingekleidet in einen Reiseroman. Spuren Wielands lassen sich auch hier finden, u. a. verweist die strikte Abgeschlossenheit auf seine Vorlagen. Diese Abgeschlossenheit der ‚Modellsiedlungen‘ hat allerdings noch einen anderen Hintergrund: Knigges Abkehr vom Illuminaten-Orden spiegelt sich im Roman. Das gewissermaßen naturhaft selbstorganisierte Leben dieser Gruppe scheint das Ideal zu verwirklichen, das die Illuminaten vergeblich und ‚von oben‘ und für Alle einführen wollten. Die Utopie des sittlichen Lebens ohne Herrschaft lasse sich nämlich nur in abgeschiedenen kleinen Gruppen verwirklichen und nie als Ganzes. Dieses Fazit ergibt sich direkt aus dem Gespräch mit dem aufgeklärten Schulmeister, der ihm – Stichwort Illuminaten – die Wirkungslosigkeit und Verkehrtheit reformerischer Geheimbünde direkt vor Augen führt. Einzig *eine* bundhafte Tätigkeit erscheint in diesem Adelsstaat als erfolgversprechend: mit einer Reihe Gleichgesinnter eine abgeschiedene Kolonie zu gründen. Nur dort, in kleinem Kreis, lasse sich ein Leben unter naturrechtlichen Bedingungen verwirklichen: nämlich staatlich-kommunistisches Gemeinschaftseigentum, Führung und Kontrolle – aber nicht Regierung – durch die Ältesten, strenge Sittenaufsicht, keine Kontakte zur Außenwelt. Als Strafe dient lediglich die Abschiebung aus diesem geheimen Inselreich. Mindestens drei Besonderheiten weist diese den Helden beeindruckende ideale Gesellschaft auf: erstens kommunistisches Staatseigentum, das Familienverbänden zur Nutzung übergeben wird, zweitens die Ver-

63 Vgl. Knigge: Geschichte Peter Clausens (Anm. 62), S. 263 ff.

mischung von Archistischem (also Herrschaft) und Anarchistischem (also Herrschaftslosigkeit), und drittens die bedingungslose Abgeschiedenheit. Das heißt, Knigge lehnt nach seinem Bruch mit den Illuminaten in seinem Reiseroman alle universalen ‚Erlösungsansprüche‘ ab und hält nur kleine separierte Gemeinschaften für utopisch zukunftsfruchtig.⁶⁴

Knigge war 1784 wegen Führungsstreitigkeiten und Einflussquerelen mit Weishaupt aus dem Illuminaten-Orden ausgetreten bzw. ausgeschlossen worden.⁶⁵ Einerseits lehnte er die streng hierarchisierte Bundesstruktur und Weishaupts diktatorischen Führungsstil zunehmend ab, andererseits hielt er die Praxis einer universellen gesellschaftlichen Umgestaltung mittels Geheimbünden nach und nach für illusionär, und von nun an wies er Geheimbundaktivitäten zurück und wurde ein dezidiert Verfechter von ‚Öffentlichkeit‘. Politisch entwickelte er sich immer mehr zum Pragmatiker, zum Demokraten, zum Republikaner. Er setzte auf Verfassungen und Parlamente, und er verteidigte unbeirrt die Französische Revolution, auch, als ihr parlamentarisches System in tatkräftigen Terrorismus mündete. Er war aber und blieb auch ein vorausblickender Utopiker, und *Joseph von Wurmbrand [...] politisches Glaubensbekenntniß* aus dem Jahr 1792 gibt ein unverschlüsseltes Credo. Darin setzt Knigge auf unumschränkte Aufklärung. Nur so könne man Revolutionen vorbeugen. Ansonsten müssten eben solche Revolutionen den Plan der Vorsehung durchsetzen. Und worin bestehe dieser Plan? In einem vernünftigen, moralischen und naturgemäßen Miteinander von Menschen ohne despotischen Druck. Das müsse durch Verfassungen und Gesetze geregelt werden. Insofern ist Knigge Realist. Er zeigt sich aber auch als Utopist. Der fünfte Abschnitt dieses „Glaubensbekenntnisses“ ist überschrieben: „Ob die Welt ohne Staats-Verfassungen und Religions-Systeme bestehen könnte?“. Das ist, rhetorisch gesehen, eine Frage, und die vorläufige Antwort lautet:

Es ist ein herrlicher Traum, den Philosophen geträumt haben, aber es ist auch wohl nur ein Traum, daß einst eine Zeit kommen müßte, wo das ganze Menschengeschlecht mündig geworden seyn, den höchsten Grad von Geistes-Bildung erlangt, zugleich seine moralischen Gefühle auf's höchste veredelt haben und dann keiner Gesezze mehr bedürfen würde, um weise und gut (denn das ist ja einerley), kurz! um seiner Bestimmung gemäß zu handeln.⁶⁶

Die bisherige Kulturentwicklung spreche zwar gegen diesen anarchistischen Traum. Die nicht enden wollende Kette von Kriegen, Gewalt und Unterdrückung

⁶⁴ Vgl. Neugebauer-Wölk: Die utopische Struktur gesellschaftlicher Zielprojektionen im Illuminatenbund (Anm. 31), S. 193 ff.

⁶⁵ Vgl. Ingo Hermann: Knigge. Die Biographie. Berlin: Propyläen-Verlag 2007, S. 117 ff.

⁶⁶ [Adolph Freiherr Knigge:] Joseph von Wurmbrand [...] politisches Glaubensbekenntniß, mit Hinsicht auf die französische Revolution und deren Folgen. Frankfurt/Leipzig: [o.V.] 1792, S. 67.

lasse nicht erkennen, dass er in Erfüllung gehen könne. Gibt es aber nicht den Plan der Vorsehung? Den Plan der Schöpfung? Ihm zufolge könne es nicht sein, „daß das Menschengeschlecht sich ewig in diesem Zirkel von Unvollkommenheit herumdrehen soll“. Noch ist Vollendung nicht erreicht, und sie wird in naher Zukunft wohl auch nicht erreicht werden können. Aber ein Fernziel winkt: „daß alle Gesezze und Handhaber der Gesezze da überflüssig sind, wo jedermann den guten Willen hat, Andre in Ruhe zu lassen, damit man seine Ruhe nicht stöhre; daß über Andre zu herrschen ein sehr nichtswürdiger Vorzug ist“.⁶⁷

Der Adelsspross Knigge war ein Anarchismen durchspielender Demokrat. Ebenso der Bürgersohn, Jurist und Publizist Georg Friedrich Rebmann. Beide durchspielten literarisch und publizistisch nachjakobinische Szenarien. Und auch Rebmann bandelte mit Anarchismen an, wollte die *ganze* Freiheit und nicht nur die *halbierte* jakobinisch-staatliche. *Nachjakobinismus* – um diese Kategorie hier neu einzuführen – meint: Taktisch, realpolitisch und tagespolitisch erkennen Autoren wie Knigge und Rebmann die republikanischen Errungenschaften der Französischen Revolution als einen ersten und notwendigen Schritt in eine befreiende Zukunft an. Sie waren aber keine Realpolitiker, keine politischen Apologeten, keine publizistischen Sprachrohre irgendeiner Tagespolitik. Als kritische Intellektuelle durchprobten sie strategisch – und zwar bereits vor der Revolution, aber erst recht nach den terroristischen Konsequenzen der Jakobinerherrschaft – den Status von Nachstaatlichkeit und Nichtstaatlichkeit. Auch Rebmann nutzte dazu den Modus des Reiseromans. *Hans Kiekindiewelts Reisens in alle vier Weltteile* aus dem Jahr 1794 führt den Helden von Kontinent zu Kontinent. Er sieht ein menschliches Pandämonium: Krieg, Mord, Gewalt. In Afrika jedoch – Wieland, siehe oben, lässt grüßen – gibt es einen Ort der Humanität, eine kleine Republik, inspiriert vom Geist eines Weisen namens Abenazar. Sie ist letztlich keine Republik, auch kein anarchistisches Gebilde. Eine Art von Patriarch nach Wielands Vorbild steht ihr vor, und er sichert – so paradox das anmutet – mit seiner natürlich gegebenen Autorität die geordnete Anarchie. Sie beruht auf kommunistischem Gemeineigentum und Herrschaftslosigkeit, kurzum: auf Leben im Einklang mit der ‚Natur‘: „Unsere Geschäfte waren Gartenbau, Jagd und Fischfang, die wir mit den Schwarzen, unsern Brüdern, teilten“. Vielmännerei und Vielweiberei waren erlaubt, um dem Trieb der Eifersucht vorzubeugen, die Menschen waren aber so aufgeklärt und gesittet, keinen Gebrauch davon zu machen. Das „ewige Gesetz der Natur“ leitete sie in allem. Es gab kein

67 [Adolph Freiherr Knigge:] Joseph von Wurmbrand [...] politisches Glaubensbekenntniß, mit Hinsicht auf die französische Revolution und deren Folgen. Frankfurt/Leipzig: [o.V.] 1792, S. 73, 70.

anderes Gesetzbuch als das „Buch der Natur“ und „kein Gesetz als das, sich zu lieben“. ⁶⁸ Ein Idealreich unter Palmen, und nach dem Tod des Patriarchen führen seine Nachkommen und Zöglinge es weiter. Der Überfall feindlicher Stämme zerstört es.

Das, was hier literarisch als Utopie konzipiert wurde, findet sich bei Rebmann bald darauf in einem direkten politischen Bekenntnis. Gleich zu Beginn der 1797/98 veröffentlichten Briefe seiner kürzlich unternommenen Reise durch Holland und Frankreich hält er fest:

Meine Republik fängt erst dann an, wenn die Menschheit gar keiner Regierung mehr bedarf, wenn jeder seinen Acker baut oder seine Schuhe macht und sich nicht träumen läßt, daß er mehr tue, wenn er die Leitung der öffentlichen Geschäfte übernehme, als wenn er Schuhe mache. Meine Republik braucht weder Direktorium noch auswärtige Gesandten, noch bleibende Ämter, noch stehende Heere, noch Bankiers, noch Seehandel. Meine Republik besteht darin, daß jeder eine Hütte, einen Acker, ein Weib oder, wenn er lieber will, eine Gefährtin nach der Wahl seines Herzes haben könne und kein Wort davon wisse, daß es je Fürsten, Priester, Direktoren, Gesandten, Offiziere etc. gegeben habe oder geben könne. [...] Halten sie mich aber nicht für so töricht, daß ich jemals an die gänzliche Realisierung dieses Ideals denken sollte. Näher als jetzt können wir demselben gebracht werden, aber auch das nicht in der gegenwärtigen Generation. ⁶⁹

Ein Ideal ist damit benannt. Die Wirklichkeit sieht freilich noch anders aus. Aber wie lange noch? Viel deutlicher als Knigge, der seine realistische Skepsis nicht verbarg, wird Rebmann zum anarchistischen Enthusiasten, der sich seine Skepsis hinwegreden will. In einer Passage dieser Reisebriefe gibt er eine Zeitmarke an, wann dieser anarchistische Idealzustand erreicht sein wird. Er versetzt den Leser mittels einer Chronotopie in das Frankreich des Jahres 1896. Und siehe da: Am Ende des 19. Jahrhunderts sind alle Träume erfüllt. Regierungsgeschäfte gibt es nicht („Wir haben gar keine Regierung“), sondern diese sind in die Verwaltung von Sachangelegenheiten aufgegangen. Etwa einhundert Personen sind dafür genug. Hinzu kommen einige Friedensrichter. Diese Personen sind stets nur für ein Jahr im Amt („weil der Besitz der Gewalt in kurzem auch die besten Bürger verdirbt“ ⁷⁰).

68 Georg Friedrich Rebmann: Hans Kiekindiewelts Reisen in alle vier Weltteile. In: G.F.R.: Werke und Briefe. Hg. von Hedwig Voegt u. a. Berlin: Rütten & Loening 1990. Bd. 1, S. 337–503, hier S. 478 ff. Vgl. insgesamt Christian Wirth: Der Jurist Johann Andreas Georg Rebmann zwischen Revolution und Restauration. Frankfurt/M. u. a.: Lang 1996; Elmar Wadle/Gerhard Sauder (Hg.): Georg Friedrich Rebmann (1768–1824). Autor, Jakobiner, Richter. Sigmaringen: Thorbecke 1997.

69 Georg Friedrich Rebmann: Holland und Frankreich, in Briefen geschrieben auf einer Reise von der Niederelbe nach Paris im Jahr 1796 [...]. In: G.F.R.: Werke und Briefe. Hg. von Hedwig Voegt u. a. Berlin: Rütten & Loening 1990. Bd. 2, S. 169–385, hier S. 175.

70 Rebmann: Holland und Frankreich (Anm. 69), S. 214, 219.

Zwar besteht Privateigentum, aber alles regelt sich im Einklang mit der Natur. Die Geschichte ist ins Ziel gekommen, so scheint es. Oder handelt es sich nicht auch hier um eine bewusst ausgestellte Fiktion, also auch um selbstkritische Distanz? Um Fiktionsironie, gar Fiktionssarkasmus?

Solche Fragen stellen sich auch mit Blick auf einen anarchistischen Visionär wie den reisenden Deklamator und Schriftsteller Carl Ignaz Geiger. Hier fällt die Antwort aber überraschenderweise eindeutiger aus. Seine 1790 anonym veröffentlichte *Reise eines Erdbewohners auf den Mars* berichtet glaubhaft geradezu Unglaubliches. Einige Erdbewohner besuchen mit einem Luftschiff den fremden Planeten. Und dieser ist wie die Erde in grundsätzlich zwei verschiedene Welten unterteilt. Dem, was auf der Erde ‚alte‘ und ‚neue‘ Welt entsprechen (also das aristokratisch überlebte Europa und das zukunftsschwangere Amerika), entsprechen dort zwei ähnliche Welten: eine von Luxus verweichlichte, politisch degenerierte, religiös gestützte Monarchie mit dümmlich-abergläubigen Volksmassen auf der einen Seite (unterteilt in mehrere despotische Reiche) und dem freien Staat „Momoly“ mit der Hauptstadt „Washangau“ (unverkennbar Washington, seit 1790 Hauptstadt der „Vereinigten Staaten“) auf der anderen Seite. Überraschung auf Überraschung wartet: Die Reisenden stoßen weder auf Tor noch auf Wachen, ein jedes Haus steht dem anderen offen, ganz im Einklang mit der Natur bewegt man sich nackt und begattet sich öffentlich ohne Scham. Die Ehe ist eine durchaus mögliche Option, aber eine rein private Abmachung zwischen den Partnern. Nirgends zeigen sich Luxus und Reichtum, sondern Einfalt und Wohlbehaglichkeit. Die Religion ist eine bloße Naturreligion, gewidmet der Natur selbst, aber was jeweilige Details betrifft, herrscht vollkommene Glaubensfreiheit. Der Autor Geiger – für den eine eigenständige literaturhistorische Einordnungskategorie geschaffen werden müsste, er war ein stets am Rande des Elends oder im Elend lebender, permanent durch Deutschland ziehender Deklamator poetischer Texte, und epochengeschichtlich lässt er sich irgendwo zwischen Aufklärung, Sturm und Drang, Rousseauianismus und Empfindsamkeit verorten⁷¹ – zieht also alle Register aufklärerischer Kultur- und Zivilisationskritik.

Aber auch der Staatskritik. Es gibt weder Könige, noch irgendwelche anderen Herrscher. Drei der Klügsten und Rechtschaffensten üben für die Einwohner eine herausgehobene Beraterfunktion aus. Mehr bedarf es nicht. Denn auch der Grund aller üblichen Zwistigkeiten ist abgeschafft: das Privateigentum: „Wir haben – kein Eigentum, denn die Natur hat keines; sie hat jedem gleiche Rechte, gleiche Bedürfnisse gegeben. Alles, was wir haben, das ist Feld und Frucht und Vieh, ist

⁷¹ Vgl. Jost Hermand: Nachwort. In: J.H. (Hg.): Carl Ignaz Geiger. Reisen eines Erdbewohners. Fürth: Jungkunz 1996, S. 197–226.

daher unter uns gemeinschaftlich“. ⁷² Damit ist das entscheidende Stichwort gefallen: Natur. Sie ist die verborgene, sanfte Führerin des Lebens, seine harmonische Basis. Ihr zu folgen, bedeutet Harmonie, Eintracht und Glück. Ihr nicht zu folgen, bedeutet ein von Ärgernissen und Unglück aufgeriebenes Leben wie das, das die Ausflügler wieder auf der europäischen Erde erwartet. Das ließe sich gegebenenfalls als utopiekritische Satire lesen, als Travestie. Aber die sozialkritischen Facetten von Geigers – freilich nicht allzu umfangreichem – Gesamtwerk laufen dieser Interpretation zuwider. Über jakobinische Attitüden Geigers, der 1791 verstarb, ist nichts bekannt. Aber sog. Naturzustände hatte er schon in seiner 1789 erschienenen Reisebeschreibung durch die Schweiz euphorisch verklärt. ⁷³ Von daher ist ein Appell wie der folgende, der einem weisen Marsbewohner in den Mund gelegt wird, trotz aller literarischen Spielform und *als* literarische Spielform, als direktes Bekenntnis Geigers anzusehen:

Liebe Freunde! folgt der Natur. Sie ist die sicherste Führerin, die gewiß keines ihrer Geschöpfe in sein eigenes Verderben leitet. Aber sie rächt sich dafür, sobald man ihr Bande anlegt, und durch jegliches derselben zieht sie den Menschen in sein Elend. Sie ist ein Strom; man lasse ihm seinen Lauf, und er wird keinen Schaden thun; aber man setzte ihm Dämme entgegen, und er wird in wilden Fluten ausbrechen, und Felder und Wiesen verwüsten, die er vorher fruchtreich benetzte. O, Menschen! Menschen! wie könnt Ihr doch blind genug sein, Euch von der Natur zu entfernen – den Pfad aus dem Auge zu verlieren, den sie Euch so liebeich vorzeichnet? Wie könnt Ihr glauben, durch Zwang und Gesetze es besser zu machen, als es Gott machte, der diese Natur in Euch legte, und Euch durch ihre Stimme väterlich zuruft?⁷⁴

6 Kantianische Traktate

Das einstige Bild der verzögerten und nur halbherzigen deutschen Aufklärung ist in den letzten Jahrzehnten mit Recht korrigiert worden, u. a. auch durch die Jakobinismusforschung. Ein Interesse, anarchistische Implemente der deutschen Aufklärung herauszuarbeiten, hatte diese Jakobinerforschung allerdings nicht. Solche Implemente fanden sich nicht nur in der Literatur und nicht nur in

⁷² Carl Ignaz Geiger: Reisen eines Erdbewohners. In: Jost Hermand (Hg.): Carl Ignaz Geiger. Reisen eines Erdbewohners. Fürth: Jungkunz 1996, S. 7–60, hier S. 54.

⁷³ Vgl. Carl Ignaz Geiger: Reise eines Engelländers durch einen Teil von Schwaben und einige der unbekanntesten Gegenden der Schweiz: In: Jost Hermand (Hg.): Carl Ignaz Geiger. Reisen eines Erdbewohners. Fürth: Jungkunz 1996, S. 61–121, hier S. 109f.

⁷⁴ Geiger: Reisen eines Erdbewohners (Anm. 72), S. 52 [*verwüsten* statt *verwüestet*: Korrektur nach dem Original Geigers].

politischer Publizistik, sondern auch im damaligen akademisch-philosophischen und akademisch-politischen Diskurs. So schmettete der Kantianer Johann Gottlieb Fichte an der Universität Jena der akademischen Jugend anarchistische Statements entgegen, und er machte sie 1794 in seinen *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* öffentlich:

Sie sehen, M. H., wie wichtig es ist, *die* Gesellschaft überhaupt, nicht mit der besondern empirisch bedingten Art von Gesellschaft, die man den Staat nennt, zu verwechseln. Das Leben im Staate gehört nicht unter die absoluten Zwecke des Menschen, was auch ein sehr großer Mann darüber sage; sondern es ist ein nur unter gewissen Bedingungen statt findendes *Mittel zur Gründung einer vollkommenen Gesellschaft*. Der Staat geht, eben so wie alle menschliche Institute, die bloße Mittel sind, auf seine eigene Vernichtung aus: *es ist der Zweck aller Regierung, die Regierung überflüssig zu machen*.⁷⁵

Als Schlüsseljahr für solche anarchistischen Debatten – d. h. experimentalanarchistische Debatten – im Kant-Umfeld kann das Jahr 1795 angesehen werden. Seine in diesem Jahr veröffentlichte Schrift *Zum ewigen Frieden* erschien einigen Zeitgenossen als viel zu zahnlos. Zwar hatte auch Kant die naturrechtliche Prämisse von „angeborenen, zur Menschheit notwendig gehörenden und unveräußerlichen Rechte[n]“⁷⁶ verkündet. Aber staatlichen Zwang hatte er aufgrund der geradezu angeborenen und grundsätzlichen Bosheit der Menschennatur ausdrücklich auf ewig für notwendig erachtet. Immerhin schwang er sich zur Hypothese auf, dass die monarchische Regierungsform nicht als das Endziel der Geschichte anzusehen sei. Eine solche Hypothese war für einen Universitätsprofessor nicht selbstverständlich, war sogar mutig. Aber nicht alle radikalen Aufklärer wollten sich mit solchen vagen Vermutungen begnügen. Friedrich Schlegel reagierte auf Kants Vorlage 1796 mit seinem *Versuch über den Begriff des Republikanismus*. Darin hielt er politisch-programmatisch fest: „Das Einzelne und das Allgemeine ist überhaupt durch eine unendliche Kluft voneinander geschieden“; folglich beruhe jeder Staat auf „*Herrschaft und Abhängigkeit*“. Gerade deshalb und dennoch hielt Schlegel es zu dieser Zeit für möglich, dass das „Gegenteil“⁷⁷ denkbar sei. Im Sinne einer regulativen Idee, auf ein utopisches Ziel hin – hypo-

75 Johann Gottlieb Fichte: Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. In: J.G. Fichte-Gesamtausgabe. Hg. von Reinhard Lauth/Hans Jacob. München u. a. 1962ff. Bd. I.3. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1966, S. 21–68, hier S. 37.

76 Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. In: I.K.: Werkausgabe. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977. Bd. 11, S. 191–251, hier S. 204.

77 Friedrich Schlegel: Versuch über den Begriff des Republikanismus. In: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Hg. von Ernst Behler. München u. a. 1958ff. Bd. 7. München u. a.: Schöningh 1966, S. 11–25, hier S. 16, 13.

thetischer Teleologieanarchismus – müsse man die vor Augen liegende Wirklichkeit zu überwinden versuchen. Und 1797 hielt der unter einem Pseudonym auftretende Johann Gottlob Heynig – zwei Jahre zuvor war er wegen religions- und staatskritischer Auffassungen von der Universität Jena relegiert worden – in einer als Fortsetzung zu Kant deklarierten Schrift ausdrücklich fest: „Denn über Euer Leben hat niemand zu gebiethen, über euren Zustand niemand zu herrschen. Ihr seyd freye, unabhängige Menschen, die mit der ganzen Welt in Friede und Freundschaft leben“. Das war naturrechtlich radikal. Heynig, zeitlebens ein unangepasster, von Ort zu Ort getriebener Publizist, der ein bis heute nicht aufgearbeitetes umfangreiches philosophisches und publizistisches Werk hinterlassen hat, ging aber noch weiter. Er stellte, ganz offensichtlich geprägt von Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, nicht mehr nur die Gemeinschaft in den Mittelpunkt. Er bezog naturrechtliche Vorgaben direkt und gezielt auf das *Individuum*: „Jeder Mensch ohne Ausnahme soll und muß sich als ein freyes, selbständiges Wesen betrachten, das *beständig um sein selbst* willen und niemals für andere da ist“. Er unterstellte nicht nur ein Recht auf freiheitliche Individualität, sondern geradezu eine Pflicht: „Wer von seinen Rechten etwas abgeben wollte, der müßte sein eignes Wesen vermindern und sich selbst zerstören“.⁷⁸

Das war, ohne dass der Name ausdrücklich fiel, eine Fortschreibung Schellingscher Vorlagen. Dessen umfangreicher zweiteiliger Aufsatz *Neue Deduktion des Naturrechts* war 1796/97 als Zeitschriftenbeitrag in Friedrich Immanuel Niethammers *Philosophischem Journal* erschienen, und darin wurden zwei folgenreiche Weichenstellungen vorgenommen. Er hatte Fichtes Vorlagen auf das praktische Gebiet des Rechts appliziert (das hatte Fichte ungefähr zeitgleich ebenfalls unternommen). Aber viel wichtiger: Fichtes Ich-Philosophie wurde bei Schelling zu einer radikalen Individual-Philosophie. Einer solchen Lesart hatte Fichte sich bekanntlich immer verwahrt. „Ich“ bedeutete ihm stets bzw. vorrangig ein Gattungs-Ich. Schelling nun stellt das Individuum in das Zentrum, und zwar einschränkungslos. Ich-Inthronisierung bedeutet den Kultus des unumschränkten, alle Grenzen ignorierenden oder niederreißenden Individuums, und die Abhandlung ist durch und durch anarchistisch angelegt. Staat, Recht und Politik werden grundsätzlich verworfen; individuelle Freiheit ist das A und O. Und zwar nicht durch Staat und Recht, sondern *von* Staat und Recht. Treffend bemerkt der Schelling-Spezialist Hans-Jörg Sandkühler, sie „übersteigert die politischen Kategorien Freiheit, Recht und Gesellschaft in der Theorie zur Anarchie“.⁷⁹ Gleich

⁷⁸ Immanuel Kants philosophischer Entwurf zum ewigen Frieden. Fortgesetzt von Hermann H****ch. Germanien: [o.V.] 1797, S. 115, 117.

⁷⁹ Hans-Jörg Sandkühler: Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1968, S. 63.

eingangs wird von Schelling *sein* kategorischer Imperativ formuliert: „Strebe daher, um ein Wesen an sich zu werden, *absolut-frei zu sein*, strebe, jede heteronomische Macht *deiner* Autonomie zu unterwerfen, strebe, durch Freiheit deine Freiheit zur absoluten, unbeschränkbaren Macht zu erweitern“. Diese Freiheit ist keine metaphysische Floskel, es geht nicht um innere Ungebundenheit, sondern um wirkliche und praktische. Demzufolge darf diese Freiheit „durch kein fremdes Gesetz bestimmbar sein“. Da aber Individuen nicht allein auf der Welt sind, kollidieren sie miteinander: „ich fange an, *meine Freiheit der Freiheit aller übrigen entgegenzusetzen*“. Deshalb sind Vermittlungen erforderlich. Ein allgemeiner Wille im Sinn Rousseaus würde sich konstituieren, der mehr oder weniger die Summe aller Einzelwillen wäre. Auch Schelling erkennt: „Ein Wille *aller* würde zugleich die unbeschränkteste Freiheit und die höchste Gesetzmäßigkeit befas- sen“.⁸⁰

Das aber wäre bloße Theorie, gar Demagogie. Diesen harmonischen Gedankenkleister, so könnte man Schellings Gedankengang zusammenfassen, müsse man durchstochern. Man müsse Gesellschaft und Recht strikt vom Individuum her denken und nur vom Individuum her. Das Gemeinwohl? Eine bloße Abstraktion und Fiktion. Wer könne schon an das Allgemeinwohl denken, der nicht einmal in der Lage ist, an sein eigenes Wohl, an seine eigenen Interessen zu denken? Wer Freiheit meint, muss Freiheit wagen und nicht deren Einschränkung in Rechnung stellen. Von daher gilt (und das ist das Fazit von Schellings Schrift): „ich darf *alles*, wodurch ich die Individualität meines Willens behaupte, ich habe ein Recht zu *jeder* Handlung, wodurch ich die Selbstheit meines Willens rette“. Das ist kein lediglich unverbindlicher Aufruf zu Selbstverwirklichung. Die in solchen und anderen Thesen liegende Sprengkraft stellt Schelling am Ende der Schrift noch einmal ausdrücklich heraus: „Alles, selbst der allgemeine Wille, beugt sich vor der Freiheit des Individuums, wenn sie zu ihrer eigenen Rettung wirksam ist. Der allgemeine Wille existiert nicht mehr, sobald es Rettung der Freiheit gilt“.⁸¹ Damit revolutionierte Schelling das Naturrecht, auf das er sich im Titel seiner Schrift nominell noch berief. Dieses aufklärerische Naturrecht ging, wie schon mehrfach erwähnt, von der ursprünglichen Freiheit und Gleichheit aller Menschen aus. Der junge Schelling, ein theoretischer Anarchist par excellence, strich das zweite Axiom, das der Gleichheit. Zuerst kommt die Freiheit – und auch danach kommt nur und ausschließlich Freiheit. Später hat Schelling, durchaus erfolgreich, alles dafür getan, diesen Individualanarchismus vergessen zu

⁸⁰ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Neue Deduktion des Naturrechts. In: Schellings Schriften zur Gesellschaftsphilosophie. Hg. von Manfred Schröter. Jena: Fischer 1926, S. 108–144, hier S. 109, 112, 123.

⁸¹ Schelling: Neue Deduktion des Naturrechts (Anm. 80), S. 138 f.

machen, und weil es, wie erwähnt, keine wirkliche Forschung zur Geschichte des Anarchismus in Deutschland gibt, ist diese rechtstheoretische Schrift mit ihrer Sprengkraft nie wirklich entdeckt worden.

Schelling und der von ihm beeinflusste Heynig – das ist anzufügen – blieben nicht die einzigen anarchistischen Feuerköpfe im Kreis der Jenaer Kantianer und Fichteianer. Bereits vor Kants erwähnter Schrift *Zum ewigen Frieden*, nämlich 1794, war Johann Benjamin Erhards *Über das Recht eines Volks zur Revolution* erschienen. Darin betonte er, ebenfalls naturrechtlich geschult, den grundlegenden Unterschied von Moral und Recht, der sich auch unter der republikanischen Regierungsform zeige („Die Franzosen sind jetzt ein freies Volk, aber sklavische Bürger“⁸²). Und im selben Jahr brachte er in einem Brief an Friedrich Karl Forberg (ebenfalls ein Jenaer Kantianer, der bald darauf den Anlass für den sog. Atheismus-Streit lieferte) seine naturrechtlich-moralisch fundierte anarchistische Konsequenz auf den Punkt. Moral gebührt in jedem Fall der Vorrang. Sie ist jedem Recht haushoch überlegen und kann oder muss sich sogar gezielt gegen das Recht wenden:

Nach meinem Begriff entstanden die Regierungen historisch durch Anmaßung und dauern fort durch eigennützige Furcht [...]. Jede Revolution hebt das Recht auf und stellt sich vor den Richterstuhl der Moral, die nicht entscheidet, wer Recht hat, sondern ob jemand überhaupt in dieser Sache ein Recht fordern darf. Ein anderer kann vollkommen gegen mich recht haben, und ich kann doch verbunden sein, gegen dieses Recht überhaupt mich zu setzen. Die Regierung hat allezeit gegen die Revoltierenden recht, und es wird durch eine Revolution alles Recht aufgehoben. Aber es ist besser, daß es in der Welt gar kein Recht gäbe, als daß die Menschheit entwürdiget wäre.⁸³

Und Kant selbst? Was hielt er davon? Von all diesen naturrechtlich und moralisch begründeten Anarchismen? Die hypothetisch und evolutionär auf eine herrschaftsfreie Zukunft wiesen oder Herrschaftsfreiheit revolutionär für die Gegenwart einforderten? Er blieb zeitlebens *Etatist*. Der Staat war ihm ein notgedrungenes Erfordernis. Er verklärte und verherrlichte den Staat keinesfalls wie der spätere Philosoph Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Aber er hielt ihn für unhintergebar. Den Grund dafür hatte er immer wieder klar benannt: Das grundsätzlich ‚Böse‘ der menschlichen Natur, das nur durch Herrschaft zu bezähmen sei. An-

⁸² Johann Benjamin Erhard: *Über das Recht des Volks zu einer Revolution*. In: J.B.E.: *Über das Recht des Volks zu einer Revolution und andere Schriften*. Hg. von Hellmuth G. Haasis. München: Hanser 1970, S. 7–98, hier S. 90.

⁸³ Johann Benjamin Erhard an Friedrich Carl Forberg, 10. Dez. 1749. In: J.B.E.: *Über das Recht des Volks zu einer Revolution und andere Schriften*. Hg. von Hellmuth G. Haasis. München: Hanser 1970, S. 99.

fangs mochte diese wenig schmeichelnde Annahme eine christliche Erblast gewesen sein, nämlich der von Anfang an sich zeigenden menschlichen Sündenverderbtheit. Als Kant sich christlichen Dogmen zunehmend entwand, fand er für diese Verderbtheit nach wie vor genügend Beispiele im Pandämonium der Menschengeschichte. Der Mensch ist aus so krummem Holz, dass nie ein gerader Stecken daraus wird – von dieser Grundthese ging er niemals ab. Auch in seinem so kontrovers aufgenommenem Buch *Zum ewigen Frieden* hatte Kant diese Position mit Bestimmtheit vertreten: „gewisse in der menschlichen Natur gewurzelte Bösartigkeit“, „Bösartigkeit der menschlichen Natur“. Der so viel gepriesene Naturzustand des Menschen sei nämlich nichts anderes als ein „Zustand des Krieges“. Deshalb ist es nur zu verständlich und zu begrüßen, dass Menschen „sich unter Zwangsgesetze zu begeben einander selbst nötigen und so den Friedenszustand, in welchem Gesetze Kraft haben, herbeiführen“. ⁸⁴

Soweit Kant im Jahr 1795. Inzwischen emanzipierten sich die ihm mehr oder weniger verpflichteten Kantianer von ihm: zum Beispiel Fichte, Erhard, Schlegel, Heynig. Sie hielten Herrschaftslosigkeit grundsätzlich für möglich – und für nötig. Wie reagierte er darauf? Seine letzte große Schrift *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* 1798 bleibt sich treu, bleibt bei Schwarzmalerei. Mit der Menschennatur sei nicht viel „zu prahlen“, der „Hang unserer Gattung, übel gegen einander gestimmt zu sein“, liege auf der Hand. Menschen geraten beständig in einen aufreibenden Krieg: Zusammen zu leben, könnten Menschen „nicht *entbehren*“, dabei jedoch „einander beständig widerwärtig zu sein nicht *vermeiden*“. ⁸⁵ Deshalb sei eben eine regulierende Herrschaft nötig, sei der Staat nötig. Um überleben zu können, *braucht* die Bestie Mensch den Zwangskäfig, *will* den Zwangskäfig und *hat* sich mit diesem Zwangskäfig arrangiert. Kant rückt von seinem pessimistischen Menschenbild also keinen Zentimeter ab, seine Positionen ändert er nicht. Was er aber in entscheidender Weise ändert, sind die Begrifflichkeiten. Seine Schüler oder Anhänger hatten das *Konzept* geändert: Der Mensch *ist gut* bzw. *wird gut*. Der Abschied vom Staat ist grundsätzlich erstrebenswert und möglich. Er hingegen änderte in höchst entscheidender Weise den *Begriff*. Und das war – man könnte meinen, er ahnte es oder bezweckte es sogar – im Grunde ebenso folgenreich. Sie träumten von harmonischer Herrschaftsfreiheit. Er glaubte nicht an diesen Traum, gab ihm aber einen sympathischen Namen: *Anarchie*. Seit den staatstheoretischen Debatten der Frühen Neuzeit stand Anarchie für Chaos und Gewalt. Der Begriff war eine Allzweckwaffe. Demokratie, Pöbelherrschaft oder Herrschaftslosigkeit: all

⁸⁴ Kant: *Zum ewigen Frieden* (Anm. 76), S. 237, 210, 203, 224.

⁸⁵ Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: I.K.: Werkausgabe. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977, Bd. 12, S. 1–690, hier S. 687 f.

das konnte als ‚Anarchie‘ gebrandmarkt werden. Kant geht, wie bereits erwähnt, von seinem skeptischen Menschenbild nicht ab, er verändert es nicht. Er verändert zugunsten der aufmüpfigen Schüler aber den Begriff und schenkt diesen in seinen Augen völlig abgehobenen Idealisten einen neuen Terminus. Für das, was sie erstreben, könne man getrost „Anarchie“ verwenden. „Anarchie“ sei nichts anderes, als „Gesetz und Freiheit, ohne Gewalt“.⁸⁶

7 Nordamerika lässt grüßen

Anarchie, ist der Name einer solchen Gesellschaft, die mehrere Familien errichten, sich einander gegenseitig zu vertheidigen, ohne einen gemeinschaftlichen Oberherrn anzunehmen.

*Deutsche Encyklopädie (1778)*⁸⁷

Nicht nur – aber insbesondere – im Umfeld der Charles-Sealsfield-Forschung ist das Wissen über aufklärerische Amerikabilder beständig gewachsen. Der Sealsfield-Forschung ist auch die Wiederentdeckung eines bis dahin vollständig vergessenen Amerika-Romans David Christoph Seybolds zu verdanken: *Reizenstein. Die Geschichte eines deutschen Officiers (1778/79)*, der erste deutsche Amerika-Roman von Gewicht. Über Seybold – zum Zeitpunkt der Abfassung des Romans Schulrektor und alsbald Professor für klassische Philologie in Tübingen – ist wenig bekannt. Ob er Freimaurer, gar in illuminatische Netzwerke verwickelt war, darüber kann man nur spekulieren. Er war anerkannter klassischer Philologe, und seine wenigen literarischen Werke waren ihm meist ein didaktisches Medium. Über Mittelmaß kam er auf diesem Gebiet nie hinaus.

Nur sein genannter Roman hebt sich deutlich von der damaligen Romanflut ab. Er schildert eine anarchistische Pflanzerydylle, angesiedelt in South Carolina. Dieses Idyll hat einen Vorlauf. Die Vor- und Hauptgeschichte sind auf zwei Bände verteilt. Der erste Band handelt von Süddeutschland, genauer: von Franken. Dort

⁸⁶ Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Anm. 85), S. 686. Zur Begriffsgeschichte vgl. U[rich] Dierse: Anarchie, Anarchismus. In: Joachim Ritter (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co 1971–2007. Bd. 1. Basel/Stuttgart 1971, Sp. 267–294; Peter Christian Ludz/Christian Meier: Anarchie, Anarchismus, Anarchist. In: Otto Brunner u. a. (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 1. Bd. Stuttgart: Klett-Cotta 2004, S. 49–109 [EA 1972]; Marc Deleplace: L'anarchie de Mably à Proudhon (1750–1850). Histoire d'une appropriation polémique. Lyon: ENS 2001.

⁸⁷ Anarchie. In: Deutsche Encyclopädie oder Allgemeines Real-Wörterbuch aller Künste und Wissenschaften von einer Gesellschaft Gelehrten. Frankfurt/M.: Varrentrapp & Venner 1778–1807. Bd. 1. Frankfurt am Mayn 1778, S. 465.

simulieren Bürger, Adlige und Intellektuelle einen arkadischen Ständeausgleich, leben tugendhaft und feiern Schäferfeste. Sie leben und träumen sich in eine private Idylle hinein. Aber bald folgt Schicksalsschlag auf Schicksalsschlag. Man sollte gar nicht von Schicksal sprechen: Schlichtweg schlägt die Wirklichkeit zu. Offizier Reizenstein erhält den Marschbefehl nach Amerika, seine Braut, eine schwächelnde Apothekertochter, stirbt vor Gram. Er selbst wird unehrenhaft aus der Armee verstoßen und des Landes verwiesen – hatte er sich doch gegen den Verkauf von Soldaten an die englischen Kolonialtruppen erklärt. Sein Diener Jakob desertiert aus Liebe zu einem Dienstmädchen und wird im Spießrutenlauf fast zu Tode geprügelt. Arzt Müller erkennt, dass er seine angebetete, aber adlige Wilhelmine unter den gegebenen Sozialverhältnissen nie ehelichen kann. Hauptmann Schröder und seine Frau werden böswillig des Kindsmords bezichtigt. Als sie diese Unterstellung abwenden können, werden sie des vorehelichen Geschlechtsverkehrs angeklagt und zu einer hohen Geldstrafe verurteilt, die sie wirtschaftlich fast ruiniert. Ihr Gut reißt sich der denunzierende Pfarrer unter den Nagel.

Schlag auf Schlag zeigt die Fratze Europa ihr wahres Gesicht. Rasant geht es für alle Beteiligten bergab. Reizenstein hingegen hat sich nach Amerika durchgeschlagen. Er kämpft aber nun nicht erzwungenermaßen auf Seiten der Kolonialtruppen, sondern stellt sich freudig auf die der sich befreienden Amerikaner. Die Freundschaft mit Lord Barbington führt ihn zu dessen Plantage in South Carolina. Damit ist der Übergang zum zweiten Band geschaffen. In ihm kehrt sich die Entwicklung um. Es geht wieder aufwärts, nur noch aufwärts! Drei parallele Handlungsstränge laufen aufeinander zu. Erstens befindet man sich, in der Zeit um 1779, in der großen Welt der Kriege und Schlachten gegen die Engländer und des amerikanischen Bündnisses mit den Franzosen. Zweitens ist man als Leser in die Plantagenidylle South Carolina versetzt. Drittens erfährt man die weiteren Geschehnisse der in Deutschland verbliebenen Freunde und Verwandten, die allmählich nach South Carolina überwechseln und dort endlich ihr Glück finden. Damit hat sich der Anfang des Romans wieder eingeholt: ein arkadisches Leben ohne Ständeunterschiede, ohne Macht, Herrschaft und Kirche. Nur ist es diesmal nicht auf Schäferspiele beschränkt. Das tatsächliche Leben in Amerika ist von A bis Z ein Schäferspiel.

Genauer zum ersten Handlungsstrang. Als Offizier der amerikanischen Truppen kämpft Reizenstein begeistert für Unabhängigkeit und Freiheit. Aber er ist kein unkritischer Parteigänger. Er sorgt sich, dieser Krieg könne lediglich der für aristokratische Kreise sein – für die, die der Kongress repräsentiert. Er warnt, diese Vertreter der Ostküste – also der florierenden Städte, der Bürokratie und der Finanz – würden für ihre eigenen Interessen fechten und deshalb das antibritische Bündnis mit Frankreich nicht nur als vorübergehendes Zweckbündnis ansehen, sondern als strategisches Ziel. All das hat historische Hintergründe. Tatsächlich

war das junge Amerika seit Februar 1778 in ein Zwangsbündnis mit Frankreich getreten, das durchaus Züge eines Knebelpakts trug. Mitunter mutmaßt der Offizier sogar, von dieser Seite sei geplant, eine monarchische Verfassung nach Frankreichs Muster in Amerika einzuführen. Für wen also würde er eigentlich kämpfen? Für die Freiheit oder für eine bestimmte Kaste? Die Lage spitzt sich immer mehr zu: *Amerikaner gegen Amerikaner*. Denn der Autor Seybold nimmt Bezug auf die sog. Conway-Cabal, die sich Anfang 1778 tatsächlich ereignet hatte, d. h. auf die geplante Absetzung George Washingtons als Armeebefehlshaber aus rein militärischen oder aus anderen Gründen, die bis heute nicht genau rekonstruiert werden konnten.⁸⁸ Er gibt ihr eine entschieden republikanische Lesart: Die Leute von der Ostküste hatten vor, sich Frankreich anzuschließen und eine neue Monarchie und Despotie einzurichten. Deshalb wollte der Kongress aufrechte Demokraten ausschalten und verhaften lassen. Diesen hingegen gelang es im letzten Moment durch einen unblutigen Militärputsch, den Kongress hinwegzufegen. Mit Hilfe reicher und angesehener Pflanzer der Südstaaten wurde anschließend eine wirkliche repräsentative Vertreterversammlung aller dreizehn Staaten einberufen. Diese hätte zu entscheiden – anarchistischer Konjunktiv – „ob und was für eine Gesetzgebung wir erhalten“.⁸⁹ *Ob!*

Der zweite Handlungsstrang spielt bei einem dieser angesehenen Pflanzer, wie erwähnt, in South Carolina. Hier ist Arkadien. Reizenstein ist beglückt von den paradiesischen Zuständen. Das Klima verwöhnt die Plantagen und die Menschen, es gibt keinen störenden Staat und keine moralische Korruption durch städtische Einflüsse und durch Luxus. Und man braucht keine Gesetze. Denn man lebt gänzlich im Einklang mit den *Gesetzen der Natur*. Ein demonstratives Gegenbild zu Europa! Nach und nach – darin besteht der dritte Handlungsstrang – ziehen die im ersten Band des Romans eingeführten Personen in dieses Paradies herüber und verwirklichen das, was in der alten Welt Europas nicht möglich war. Auch Müller und Wilhelmine von Roth können nun endlich heiraten. Alle Standesunterschiede sind hinfällig, fortan gilt nur noch der Vorname. Also Krise, Dekadenz und Despotie in Europa! Und Harmonie, Sittlichkeit und arkadisches Leben in Amerika! Dieses Amerika ist vormodern, und zwar auf mindestens zweierlei Art. Es basiert allein auf Landwirtschaft, und es kennt keine arbeitsteilige und politische Ausdifferenzierung. Es kennt überhaupt keine Politik. Jede Baumwoll- oder Tabakplantage wäre für sich autark. Niemand würde Niemanden stören. Natürlich stören auch die eigentlichen Einwohner

⁸⁸ Vgl. Noel F. Busch: *Winter quarters. George Washington and the Continental Army at Valley Forge*. New York: Liveright 1974.

⁸⁹ David Christoph Seybold: *Reizenstein. Die Geschichte eines deutschen Officiers [1778/79]*. Hg. von Wynfrid Kriegleder. Wien: Edition Praesens 2003, S. 355.

oder Besitzer des Landes nicht – die Indianer. Sie kommen schlichtweg nicht vor.

Aber wie wäre ein solches Leben überhaupt möglich: Bis zum Frühstück wird im Garten oder auf dem Felde ein wenig promeniert und gesungen, vormittags gärtnernt man ein wenig oder lernt Sprachen, nachmittags spielt man Billard und Federball und macht kleine Besuche in der Nachbarschaft, abends liest man sich gegenseitig vor? Die Schäferidylle hat ihre schwarzen Flecken – Sklaven. Alle Attacken gegen die Despoten und Aristokraten von der Ostküste lesen sich aus heutiger Sicht letztlich wie Selbstbetrug. Denn im Süden saßen die eigentlichen Aristokraten und Despoten. Ihr komfortables Leben fern aller störenden Zivilisation beruhte auf dem Leiden von Sklaven. Wie selbstverständlich waren sie da und verrichteten alle Arbeit. Damit untergräbt sich die Freiheitsidylle im Grunde selbst. Der Autor weiß das, reflektiert das und rechtfertigt das.

Tiraden über Tiraden und Freiheitspathos zum Gratistarif. War all das nur demagogisches Geschwätz von Aristokraten, die ihre agrarischen Kleindespoten als unberührte Inseln in einer sich verändernden Welt erhalten wollten? Ohne mit der Welt – also mit staatlichen Gesetzen, mit Steuerangelegenheiten, mit Fragen des Sozialausgleichs – konfrontiert zu werden? Waren Reizenstein bzw. Seybold die Apologeten von abseits der Welt hausenden Sklavenhaltern? Replizierte der Autor lediglich auf literarische Weise Thomas Jeffersons ambivalentes Programm einer möglichst gesetzbefreiten und anarchischen Südstaatengesellschaft auf Agrar- und Sklavenhalterbasis?⁹⁰ Ganz am Ende des Romans erfolgt ein fiktiver Ausblick. Offizier Reizenstein schreibt im Romanjahr 1780, wie seine Verfassungsentwürfe und die anderer Pflanzler angenommen worden seien und wie Amerika demzufolge um 1850 aussieht. Demonstrativ heißt es: Keine der bisherigen europäischen Verfassungen hatte zum Vorbild getaugt. Man brauche kein „gekünstelt System“ von Gesetzen und Verordnungen („Aber Gesetze habt ihr doch? Nein! Freund! Wir haben dafür etwas weit besseres – Sitten“⁹¹). Es genügen wenige der Natur entnommene Grundregeln: Die Sklaverei ist abgeschafft, jeder Willige, auch Schwarze, bekommt Land zugeteilt. Denn es ist vollkommen in Staatseigentum überführt, und im Staatsauftrag wird es bearbeitet. Geld ist abgeschafft, ebenso der Handel, auch die Handwerke als Beruf. Eine jede Familie produziert die wenigen Gebrauchsdinge selbst, derer sie bedarf. Ansonsten besteht ausschließlich Landwirtschaft. Gelehrte gibt es nicht, Juristen und Ärzte

⁹⁰ Vgl. Luigi Marco Bassani: *Liberty, State & Union. The Political Theory of Thomas Jefferson*. Macon: Mercer University Press 2010; Peter S. Onuf: *Jefferson and American Democracy*. In: *A companion to Thomas Jefferson*. Ed. by Francis D. Cogliano. Malden u. a.: Wiley-Blackwell 2012, S. 397–418.

⁹¹ Seybold: Reizenstein (Anm. 89), S. 362.

braucht man nicht. Kirchen als Institutionen existieren nicht mehr, sondern nur – getrennte – freie Gemeinden von Juden und Christen. Freiwillige Eheschließungen wird es geben; Rang- und Standesunterschiede sind völlig abgeschafft. Die Ältesten regeln die wenigen anfallenden Konflikte und treffen sich einmal jährlich zu Provinzialversammlungen. Damit ist klar – und der fiktive Verfassungsgeber Reizenstein hebt das ausdrücklich hervor –, dass Monarchie, Aristokratie und Demokratie in keiner Weise für dieses Gesellschaftsmodell Pate stehen konnten. Die beiden letzteren wären noch verwerflicher als Monarchie:

Schlimmer noch, als die monarchische [...], sind die beyden andern Verfassungen, in denen man oft, statt Eines Tyrannen, zwanzig zu fürchten hat. Die Geschichte der griechischen Freystaaten ist ein Gewebe von Revolutionen, eine ununterbrochene Erzählung von vergossenem Bürgerblute, geplündertem Vermögen, Verfolgungen rechtschaffener Männer, und schlecht belohnten Verdiensten! [...] Mit einem Worte: wir können nicht anders glücklich seyn, als wenn wir alle Entwürfe politischer Macht, ausgebreiteter Handlung, glänzendem Wohlstande &c. aufgeben [...].⁹²

Keine Monarchie, keine Aristokratie, keine Demokratie! Stattdessen wird ein vorpolitischer Zustand entworfen, eine Mixtur aus grüner Agrarutopie und vorpolitischer Herrschaftslosigkeit. Der aristokratische Anarchismus bevorzogter Pflanzler hat sich erweitert zu einem Universalanarchismus von Bäuerinnen und Bauern. Gänzlich herrschaftslos ist dieser Idealzustand jedoch ebenfalls nicht: Hausväter und Älteste hätten in Streitfragen die Autorität. Auch hier hat man es also mit einer patriarchalisch-anarchistischen Utopie zu tun; einige dieser Utopien wurden oben bereits skizziert.

Seybold scheint die radikale Summe solcher Utopien zu ziehen. Vor allem Wielands und Knigges schon erwähnte paradoxe Modelle von abgeschotteten und mehr oder weniger autoritär geleiteten Kleinanarchien scheinen ihm Pate gestanden zu haben. Mit einem Unterschied: Die kleinen und strikt isolierten anarchistisch-archistischen Inseln werden hier zur isolierten Großinsel Amerika. Tugend und Terror im Großformat: Städte wie Philadelphia sind gegen alle Widerstände dem Erdboden gleichgemacht worden. Es gibt nur Agrarwirtschaft. Und Amerika hat sich rigoros abgeschottet. Seehäfen sind verschüttet, dicke Dornendickichte schützen seine Küsten, Wassergräben und ebensolche Dickichte die Landgrenzen. Nur einmal jährlich kommt ein Schiff mit nützlichen Büchern von Europa herüber, vor allem mit solchen der Naturgeschichte und Naturwissenschaft. Und wer einwandern möchte, wird ein Jahr lang einer moralischen Qua-

⁹² Seybold: Reizenstein (Anm. 89), S. 366.

rantäne und Beobachtung unterworfen, um zu zeigen, ob er alle europäischen Unarten ablegen kann. Ein Zwangsparadies, ein anbefohlenen Tugendparadies!

Auf der Handlungsebene des Romans waltet Herrschaftslosigkeit, aber auf der Ebene seiner Sachlogik gibt es letztlich starke und nicht weiter namhaft gemachte autoritäre Instanzen. Eine Rezension merkte 1780 in der *Allgemeinen deutschen Bibliothek* an: „In einem Lande, wo alle Städte geschleift, die Seehäfen verschüttet sind [...] wo bey Millionen Einwohnern niemand ein Eigenthum besitzt, wo der Staat ohne Gesetze regiert wird“, zu leben, „wird keinen Vernünftigen gelüsten“.⁹³ Verordneter Agrarkommunismus, verordnete Anarchie: Waren die Dickichte und Hecken insgeheim vielleicht gegen die gerichtet, die aus dieser tugendterroristischen Beglückungsanstalt fliehen wollten? Oder war der Schlussteil dieses Romans, der einen aufklärerischen Moralfundamentalismus zu belegen scheint, nichts weiter als eine Travestie? Und worauf könnte sie sich bezogen haben? Eventuell auf nichts, und handelt es sich von daher um ein bloßes selbstreferentielles Spiel mit den Potenzen von Literatur? Sie schafft fiktive Welten, schafft fiktive zukünftige Welten, ironisiert fiktive zukünftige Welten...

8 Forschungsausblick: Erneuerte Aufklärung

Im Stande der Natur war weder Thron noch Reich, / Die Menschheit lebte frey, und war einander gleich. / [...] Noch drohte kein Gericht den Mördern oder Dieben; / Der fressende Proceß, die Steuern durch das Land, / Der Frohndienst und Soldat, die waren unbekant.

*Magnus Gottfried Lichtwer (1758)*⁹⁴

Anarchistische Entwürfe – einschließlich ihrer literarischen Experimentier- und Spielformen – gab und gibt es, so war zu sehen, stets nur im Plural. Deshalb müsste der Titel dieses Beitrags eigentlich lauten: *Aufklärerische Anarchismen*. Aber da der Gruppensingular sich schlagwortartig eingebürgert hat und da er für einen Erstzugang nützlich sein kann, soll er hier wie ein Kinoplatat beibehalten werden. In plakativ vereinfachender Weise zeigt ‚Anarchismus‘ etwas an, was sich als höchst komplex erweist. Stets jedoch weist das Konzept einen einheitlichen Kern auf: für *weniger* und für *keine* Macht und Herrschaft, gegen Herrschaft und Herrschaftsverkultung, und zwar auf verschiedenen Gebieten. Zusammenge-

⁹³ Rez. zit. nach Wynfrid Kriegleder: Nachwort. In: David Christoph Seybold: Reizenstein. Die Geschichte eines deutschen Officiers [1778/79]. Hg. von Wynfrid Kriegleder. Wien: Edition Praesens 2003, S. 399–419, hier S. 400.

⁹⁴ Magnus Gottfried Lichtwer: Das Recht der Vernunft, in fünf Büchern. Leipzig: Breitkopf 1758, S. 25 f.

fasst mit dem Blick auf die aufklärerischen Ursprünge von Anarchismen, in denen alle diese Aspekte eine Rolle spielen:

Erstens: Es gibt niemals Anarchismus im Singular, sondern stets Anarchismen im Plural, und es gibt mindestens vier verschiedene Sphären, auf die Anarchismen sich beziehen können: Religion, Politik, Ökonomie, Genderverhältnisse. Die Spannweite der Bereiche, in denen sie thematisiert werden, reicht von Literatur bis hin zu politischem Traktat und Theorie. *Zweitens:* Anarchismen stehen nicht in separierten Debatten für sich, sondern sind eingebunden in solche um Naturrecht, Fürstenerziehung, Idealstaat, Utopien usw. *Drittens:* Anarchistisches ist in diesen Debatten nicht Selbstzweck, sondern gebunden an ein Hauptziel: die Entfaltung von Humanität, Moralität und Individualität, hat also einen gewissen anthropologischen Fokus, steht aber in geschichtlichen und teilweise teleologischen Kontexten. *Viertens:* Anarchismus trägt ein Doppelgesicht. Er besteht einerseits aus negativer Kritik, nämlich der von staatlichen und Machtstrukturen, andererseits aus positiven Entwürfen herrschaftsfreier Gesellschaft. *Fünftens:* Aufklärerische Anarchismen setzen durchgehend auf Erziehung, auf Bildung und Selbstbildung, setzen auf bessere Einsicht und – teilweise mit elitärem Gestus – auf die Einsicht der Besseren. *Sechstens* besteht kein Grund, Anarchismus distanzlos zu verklären. Im breiten Spektrum von Anarchismen gibt es u. a. aristokratisch-autoritäre, anti-feminine oder anti-semitische. Etwas zu analysieren heißt, es kritikfähig zu machen. Auch Anarchismen können mit haltlosen Stereotypen einhergehen. *Siebtens:* Anarchismus ist, so befremdend das klingen mag, nicht politisch. Anarchismen sind der Konsequenz nach gewiss nicht unpolitisch und haben indirekt meist politische Folgen. Es wäre aber fatal und irreführend, sie im Nachhinein in die Politik-Falle laufen zu lassen, der sie sich selbst widersetzen. *Achtens:* Wenn Anarchismen politisch sind, dann im Sinn einer Politik von ‚unten‘. Sie sind Visionen von minimaler bzw. sich minimierender Herrschaft, und sie sind, sowohl was das Ziel, als auch was die Mittel betrifft, politikfern. Denn mit diesem ‚Unten‘ statt ‚Oben‘ liegt ihr Fokus jenseits der miteinander verschwisterten Staatsideale von ‚Links‘ und ‚Rechts‘. *Neuntens:* Anarchismen sind getragen von zumeist optimistischen Menschenbildern. Ihnen zufolge sind Menschen von Natur aus grundlegend sozial, kooperativ und solidarisch veranlagt. Der Mythos des Staats beruht darauf, gerade vom Gegenteil auszugehen. Dem widersetzen sich Anarchismen. Sie wollen nicht nur diesen Mythos entlarven. Sie kritisieren nicht lediglich ein schiefes Menschenbild, nicht nur ein pessimistisches Ideengebäude. Ihre weitaus folgenreichere Alternative besteht in der Annahme, dass gerade staatliche *Verhältnisse* ein solches destruktives *Verhalten* wieder und wieder erzwingen. Der Staat verspricht die Kur von den Gebrechen, die er selbst beständig verursacht. Hier fordern Anarchismen eine erneuerte Aufklärung ein. Sie gehen davon aus – und das ist ihre Stärke und Schwäche gleichermaßen –, dass Menschen einträchtig

zusammenleben wollen, weil sie es können. *Zehntens*: Liberalismen und Anarchismen weisen Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede auf. Sie betreffen den Grad der Pragmatik und Radikalität, ggf. auch das Verhältnis zum Eigentum. Die Erforschung des einen Strangs ist ohne die des anderen nicht möglich. *Elftens*: Eine Erforschung aufklärerischer Anarchismen muss internationale Felder berücksichtigen. Eine Beschränkung auf nationale Horizonte wäre irreführend. Vor allem französische Einflüsse sind in den anarchistischen Debatten im deutschen Sprachraum spürbar, seit ca. 1770 auch nordamerikanische. *Zwölftens*: Anarchismen der Aufklärung waren die von Intellektuellen – von zukunfts zugewandten Adligen und von Bürgern. Dieses Erbe wirkte noch bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts und zeigte sich in ‚bürgerlichen‘ Intellektuellenbewegungen wie Frühromantik, Junges Deutschland sowie Jung- bzw. Linkshegelianismus. Seit Mitte jenes Jahrhunderts wanderten Anarchismen dann, wie bereits erwähnt, in Teile der Arbeiterbewegungen, in dem Jahrhundert darauf in Teile von Jugendbewegungen. Dieses ursprüngliche Aufklärungserbe zu reanimieren, wäre allein angesichts gravierender Forschungslücken und mit Blick auf internationale Debatten ein fachimmanentes Gebot für Disziplinen der Sozial-, Kultur- und Geisteswissenschaften. Es hieße aber auch, gesellschaftlich und kulturell relevante Fragen zu stellen – eben die nach der Unmöglichkeit und Nichtrealisierbarkeit sowie Möglichkeit und Realisierbarkeit von Herrschaftslosigkeit und gleichzeitiger sozialer Eintracht. Dabei kommt es – mag man das nun ‚anarchistisch‘, ‚libertär‘ oder ‚emanzipativ‘ nennen – keinesfalls auf irgendwelche Labels an.